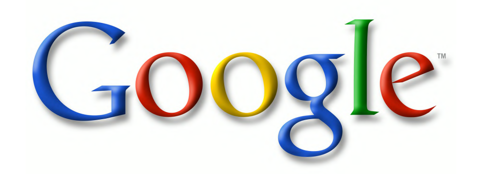
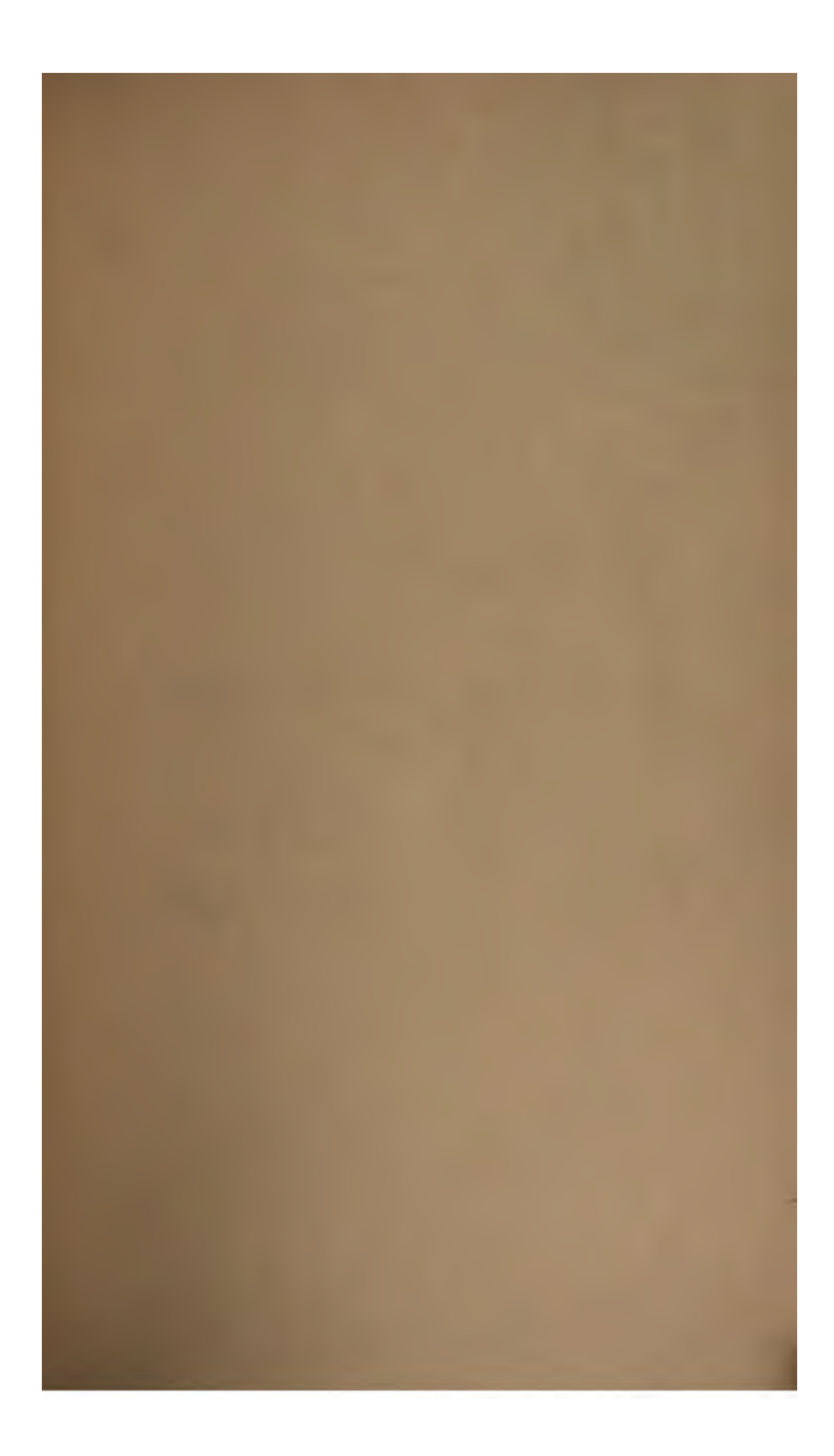





VE RI
TAS





DIE KETZERGESCHICHTE DES URCHRISTENTHUMS,

URKUNDLICH DARGESTELLT

VON

D. ADOLF HILGENFELD.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1884.

Vorwort.

Schon die Vorgeschichte des Christenthums führt uns zu Häresien, welche in Israel hervorgetreten waren. Zu den Sadducäern und Pharisäern trat das Christenthum von vorn herein in ein gegensätzliches Verhältniss, und diese Häresien sind bereits wesentlich aufgehellt. Aber zu den Essäern trat das Christenthum von Anfang an in ein freundlicheres Verhältniss. Und über diese Häresie gehen die Ansichten noch weit auseinander. Den Einen erscheinen die Essäer als Verwandte der Pharisäer, den Andern als Absenker griechischer Philosophie. Beide Ansichten habe ich beharrlich abgelehnt. Vielleicht kommt man über die Essäer ähnlich ins Reine, wie man über Sadducäer und Pharisäer schon zu ziemlicher Klarheit gekommen ist. Man gehe auch bei ihnen von der einseitig religiösen oder philosophischen Auffassung ab und versuche es mit einer mehr politischen Auffassung. Am Ende sind die Essäer von Hause aus ein mit Israel näher verbundener Volksstamm gewesen, ein Seitenzweig Israels, welcher weder dem Banne des jüdischen Pharisäismus noch einem tieferen Einflusse griechischer Philosophie verfallen ist, sondern seine eigene Entwickelung gehabt hat. Sieht man genauer zu, so findet man noch andre Nebenzweige Israels, deren Freiheit von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit sich auch in einem eigenthümlichen Gesetzbuche ohne Opfergesetze darstellt. Sollten diese Erscheinungen nicht auch für die Entstehungsgeschichte unseres Pentateuchs oder Hexateuchs zu beachten sein? Ein eigener Hauptzweig Israels waren die Samariter, aus welchen nach der altkirchlichen Ueber-

lieferung die Häresie im Christenthum ihren Ursprung genommen hat. Und die christliche Häresie ist ebenso mannichfaltig als bedeutungsvoll.

Die Häresien im Christenthum sind schon in der ältesten Kirche wiederholt dargestellt worden, aber weniger zu geschichtlicher Würdigung, als zu erhitzter Bestreitung, wie denn auch die gelegentlichen Angaben der ältesten Kirchenschriftsteller über diese Häresien mehr oder weniger gegnerisch gehalten sind. Ketzer-Polemik ist die Grundlage der urchristlichen Häreseologie. Und wäre die älteste christliche Häreseologie nur vollständig erhalten und gehörig aufgeklärt! Bei der letzten urchristlichen Häreseologie, den sogenannten Philosophumena des Hippolytus (II), hat Gustav Volkmar 1855 der eingehenden Untersuchung die Bahn gebrochen. Die umfassendsten und eindringendsten Untersuchungen über die altchristliche Häreseologie hat aber Richard Adelbert Lipsius geführt, welchem wir die wesentliche Herstellung der dritten urchristlichen Häreseologie, des Syntagma des Hippolytus (I) gegen alle Häresien verdanken. Und während Georg Heinrici bei der zweiten Häreseologie des Urchristenthums, dem Hauptwerke des Irenäus, neue Bahnen eröffnete und auch sonst die Forschung förderte, hat Adolf Harnack eine nicht erfolglose Prüfung der bisherigen Forschungen nebst eigenen Anregungen unternommen.

Hätten wir nur die älteste Häreseologie des Urchristenthums, das Syntagma Justin's gegen alle Häresien, welches Lipsius bereits ernstlich aufgesucht hat! Ich habe den Versuch gemacht, die Häreseologie des Märtyrers Justinus nach Möglichkeit wiederherzustellen, auf dieser ältesten Grundlage die gesammte Häreseologie des Urchristenthums aufzubauen und durch die sonstigen Angaben der ältesten kirchlichen Schriftsteller zu ergänzen.

Wollen wir aber von der urchristlichen Häreseologie zu einer wirklichen Ketzergeschichte fortschreiten, so haben wir auch die Gegenseite zu hören. Desshalb habe ich auch die alten Ketzer selbst zu Worte kommen lassen, indem ich alles, was von ihren Schriften noch irgendwie zu erlangen ist, sammelte und lesbar zu machen suchte. Manches bisher nicht beachtete Bruchstück der alten Häretiker meine ich aufge-

funden, manches schon bekannte mindestens lesbarer gemacht zu haben *).

Aus dem möglichst vollständigen Verhöre der klagenden Rechtgläubigen und der angeklagten Ketzer ergab sich mir also eine eigene Ketzergeschichte des Urchristenthums, in welcher ich allseitig Gerechtigkeit auszuüben gestrebt habe.

Nach den Aussagen der Zeugen war die eigentliche Häreseologie des Urchristenthums ursprünglich gnostisch. Der kühne Versuch des Gnosticismus, die Tiefen der Gottheit zu ergründen und zu erkennen, „was die Welt im Innersten zusammenhält", riss die Geister der christlichen Urzeit mit mächtigem Zauber fort, wie er noch in manchen philosophischen Erscheinungen der Gegenwart nachwirkt. Auch praktisch ward die alte Kirche durch den Gnosticismus gewaltig erschüttert. Und sollte es zufällig sein, dass auf den extremen Antijudaismus Marcion's ein kirchlicher Antijudaismus folgt, welcher der gnostischen Häresie zunächst eine judaistische hinzufügt?

F. C. Baur hatte nach J. S. Semler's Vorgang gelehrt, dass das urapostolische Christenthum judaistisch, sogar ebionitisch war, dass Paulus und der Paulinismus lange Zeit verworfen und angefeindet wurden, bis sich der Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus in dem Katholicismus aufhob, und die Extreme als gnostische und ebionitische Häresie ausgestossen wurden. Ich selbst habe das urapostolische Christenthum von Ebionismus wohl unterschieden, auch mit Albrecht Ritschl eine gemeinsame Grundlage des ur-

*) Beiläufig gesagt, möchte ich glauben, dass es auch der lehrreichen Schrift von Edwin Hatch: die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Alterthum, deutsch von A. Harnack, 1883, S. 110, nichts geschadet haben würde, wenn der gelehrte Verfasser an meiner Ausgabe der vollständigeren Clemensbriefe (1876) nicht ganz vorübergegangen und die Berichtigung des sinnlosen ἐπινομὴν oder ἐπιδομὴν Clem. Rom. epi. I, 44 p. 48, 4 in ἐπὶ δοκιμῇ, welche alsbald (1877) durch die syrische Uebersetzung bestätigt wurde, für die Entstehung des Episkopats in einige Erwägung gezogen hätte. — Den Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Flora habe ich hier übrigens nicht wieder abdrucken lassen aus der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1881, II, S. 214—330 (vgl. 1883. III, S. 359—361).

apostolischen und des paulinischen Christenthums hervorgehoben, aber den anhaltenden Kampf des urapostolischen und des paulinischen Christenthums nicht verkannt und als eine Hauptursache der Einigung beider Richtungen zu einem gesammtapostolischen Christenthum oder zu der katholischen Kirche den mächtigen Andrang des Gnosticismus geltend gemacht. So meine ich es auch begreiflich gemacht zu haben, dass der aus dem Antignosticismus hervorgegangene Katholicismus das antipaulinische Judenchristenthum als Häresie ausstiess.

Albrecht Ritschl, dessen „Entstehung der altkatholischen Kirche" ich in der ersten Auflage (1850) im Ganzen als eine wohlthätige Ermässigung der Tübinger Schule, im Besondern als eine sehr förderliche Arbeit über den Montanismus begrüsste, hat in der zweiten Auflage seines Werkes (1857) Baur's Ansicht nicht fortgebildet und berichtigt, sondern von Grund aus umgekehrt und bereits ein zahlreiches Gefolge gefunden*). Das „jüdische Christenthum" der Urapostel soll nicht bloss von dem pharisäischen Ebionismus verschieden gewesen sein, sondern auch dessen Ansprüche an die Heidenchristen in dem Apostel-Decret zurückgewiesen, und selbst der Jakobusbrief soll in keinem Gegensatze zu Paulus gestanden haben**). Nach der Zerstörung Jerusalems sei durch Massenübertritt der Essener der essenische Ebionismus entstanden, welcher ohne alle apostolische Auctorität solche Ansprüche an die Heidenchristen erneuerte (a. a. O.

---

*) Wie man sogar den Hirten des Hermas und den Hegesippus vom Judenchristenthum zu säubern weiss, meine ich gezeigt zu haben in meiner zweiten Ausgabe des Hermas-Hirten (1881) und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 1878. III, S. 298 f.

**) Bei der grossen Jubelfeier des Geburtstags Martin Luther's im Jahre 1883 scheint man kaum noch zu gedenken an das Wort des deutschen Reformators (WW. XXII, 2077): „Viele haben gearbeitet, sich bemühet und darüber geschwitzet, über der Ep. St. Jacobi, dass sie dieselbige mit St. Paulo verglichen. Wie denn Phil. Melanchthon in der Apologie etwas davon handelt, aber nicht mit einem Ernst. Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen, und will mich einen Narren schelten lassen." Nach vier Jahrhunderten seit Luther's Geburt hat man immer noch nicht eingesehen, dass derselbe sein Barett für alle Zeiten behaupten wird!

S. 252). Eine semitische Zudringlichkeit ohne gleichen! Was soll da das Heidenchristenthum gethan haben? Den im Kampfe mit dem Gnosticismus überhaupt erst festgestellten Begriff der Häresie überträgt es auf das jüdische Christenthum, nicht etwa bloss jener Zudringlichen, sondern sogar auf das der Urapostel, deren Entscheidung es doch zur Abweisung der essenisch-ebionäischen Zumuthungen einfach anführen konnte. Wahrlich ein blinder Antisemitismus, welcher das Kind mit dem Bade ausschüttet! Und ein wahres Wunder, dass die heidenchristliche Kirche das jüdische Christenthum, welchem die Urapostel angehörten, zu derselben Zeit ausgeschlossen haben soll, da sie mit vollem Bewusstsein an dem Glauben und den Einrichtungen der Apostel festhalten wollte (a. a. O. S. 249)!

Unbeirrt durch solchen Anti-Baurianismus, welcher doch die Abhängigkeit von Baur nicht verleugnen kann, finde ich, dass die gesammtapostolische Kirche nach dem gewaltigen Anstosse des Gnosticismus und der Ausstossung des Antipaulinismus nicht sofort und überall das Gleichgewicht finden konnte. Ein Bürgerkrieg entbrannte, als die urchristlichen Geistesgaben in Phrygien zu einer „neuen Prophetie" gesteigert wurden, gegen welche der sich bildende katholische Episkopat die Herrschaft in der Kirche zu behaupten hatte. Und die antijudaistische Richtung, in welche der gesammtapostolische Katholicismus getrieben ward, führte allerdings theilweise zu einer Unterdrückung des urapostolischen Christenthums. Das war der Ausgang des Kampfes gegen die urchristliche Paschafeier wie gegen den eigentlichen Monarchianismus, wogegen der noch weiter gehenden Bewegung des Patripassianismus gesteuert ward.

Hier ist das Urchristenthum im weiteren Sinne zu Ende. Das fernere Fortleben der bedeutendsten Häresien des Urchristenthums geht über das gesteckte Ziel hinaus und bleibt um so mehr einer weiteren Untersuchung vorbehalten, da des Adamantius Dialog de recta in deum fide so eben in einer älteren lateinischen Uebersetzung, welche man erst zu prüfen hat, erschienen ist. Möglich, dass ich die christliche Ketzergeschichte noch weiter fortführe, wenn mich nicht andre Forschungsgebiete zurückrufen. Mit Sabellianismus, Samo-

satenismus und Manichäismus würde eine weitere Darstellung der christlichen Ketzergeschichte passend beginnen.

Meine Darstellung der Ketzergeschichte des Urchristenthums verleugnet keineswegs ihre Entstehung aus dem Versuche, Justin's grundlegendes Syntagma wiederherzustellen. So sind bei den Häresien Justin's „die Gnostiker" bis zu ihren ophitischen Gestaltungen fortgeführt, welche zum grössten Theile erst in die Zeit des Hippolytus und seiner Zeitgenossen fallen. Aber sollte ein Werk, welches die Entstehungsgeschichte der urchristlichen Häresie darstellt, seine eigene Entstehung verbergen?

Möge dieses Werk zur Aufhellung der Urzeit des Christenthums, mittelbar auch des wahren Christenthums einigermassen beitragen! Das ‚nonum prematur in annum' habe ich im Grunde überboten. Wenn „die schwankenden Gestalten" der häretischen Gnosis „früh' sich einst dem trüben Blick gezeigt" haben, so darf ich wohl reden von einem „nie entwöhnten Sehnen nach jenem stillen ernsten Geisterreich", welches der Gnosticismus für alle Zeiten zauberhaft vorgeführt hat. Auch die judenchristlichen Häresien sind von Anfang an Gegenstand meiner unablässigen Forschung gewesen. Die neue Prophetie der Kataphryger oder Montanisten hat mich seit 1850 beschäftigt. Die neueste Darstellung des Montanismus *) konnte ich nicht mehr benutzen, finde aber, dass sie wohl das Fortschrittliche in dem Montanismus richtiger, als es bisher geschehen ist, hervorhebt, aber die Entstehungszeit desselben zu frühe ansetzt.

*) Waldemar Belck (stud. chem.), Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, sowie kurze Darstellung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten. 1883.

Jena, den 10. November 1883.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Buch.

Zweites Buch.

Seite

Drittes Buch.

Viertes Buch.

Einleitung.

Einer beschränkten Rechtgläubigkeit gilt die Häresie oder Ketzerei im Christenthum als das Unkraut, welches der böse Feind unter den Weizen des Christenthums gesäet hat. Der Stifter des Christenthums hat nun freilich gelehrt, dass man Beides, den Weizen und das Unkraut, mit einander wachsen lassen soll bis zur Ernte. Aber trotz seiner ausdrücklichen Warnung sind diejenigen, welche seine diensteifrigsten Knechte sein wollten, meist gleich bei der Hand gewesen, das Unkraut auszugäten, wobei mancher schöne Weizen ausgerauft ward. Das Unkraut der Ketzerei schoss jedoch immer wieder hervor, so dass die verdriessliche Arbeit kein Ende nahm, und das wirkliche oder vermeintliche Ketzer-Unkraut in hohen Haufen aufgethürmt ward. Solcher Art ist die starr orthodoxe Ketzergeschichte. Eine höhere Ansicht kann man schon von Paulus entnehmen, welcher wohl noch nicht Häresien in dem späteren kirchlich-rechtgläubigen Sinne, sondern nur Parteiungen innerhalb des Gemeindelebens nennt, aber gewiss im Sinne seines Meisters an die Korinthier schreibt: „Es muss ja Häresien geben, damit die Bewährten offenbar werden unter euch" (2 Kor. 11, 19). Sein Wort hat für die folgenden Zeiten bleibende Geltung. Es war eine Nothwendigkeit, dass zu allen Zeiten in der Christenheit scharfe Lehrgegensätze eintraten, und in geistigem Kampfe sollen noch heute die Bewährten, die Verfechter der christlichen Wahrheit offenbar, freilich auch geläutert werden. In geistigem Kampfe soll auch die Irrlehre an das Licht kommen, nicht bloss, um zu unterliegen, sondern auch, um das, was sie an Wahrheitsgehalt hat, zu Tage zu fördern.

Solchen Kampf stellt gerade die Urzeit des Christenthums dar, die Werdezeit der rechtgläubigen oder katholischen

Kirche. Schon in seiner Wiege ward das Christenthum von einem Schlangenpaare ethnisirender und judaisirender Häresie umschlungen. Schon in seiner ersten Jugendzeit hatte das rechtgläubige Christenthum mit dem Ungeheuer der Häresie zu kämpfen. Für jeden abgehauenen Kopf der Häresie wuchsen andere empor. Daher schon frühe auf rechtgläubiger Seite der Versuch, die Hydra der Häresie gänzlich zu vertilgen. Ein christlicher Herakles mochte jedoch dem Ungeheuer sieben Köpfe auf einmal abhauen, mehr als sieben wuchsen wieder. Und die christlichen Herakliden, die Nachfolger des grundlegenden Ketzerbestreiters kamen bei aller Anstrengung nicht zu Ende. Die ursprünglichen Häresien traten wohl mehr und mehr zurück, aber nur um immer neuen Gestaltungen Platz zu machen. Da nun die bereits mehr oder weniger veralteten Häresien in den Ketzerbestreitungen mindestens zur Abschreckung fortgeführt wurden, musste die Ketzerpolemik mehr und mehr zu einer Art von Ketzergeschichte werden. Solche aus der Hitze des Streites hervorgegangene Ketzergeschichte ist freilich noch lange nicht die wirkliche Geschichte der altchristlichen Häresie. Aber wenn man die Häresien des alten Christenthums geschichtlich erkennen will, muss man doch zuerst über seine Häreseologen ins Reine kommen.

Die Schriften der ältesten Häreseologen sind jedoch theils bis auf wenige Bruchstücke und vereinzelte Nachrichten verloren gegangen. Theils stehen sie, wie schon die mehr oder weniger wörtliche Uebereinstimmung der erhaltenen lehrt, in einem Verhältniss der Abhängigkeit zu einander. Da muss man immer fragen: Haben die alten Häreseologen dieses oder jenes aus älteren Quellen oder aus sich selbst? Was sie aus sich selbst haben, beruht nicht immer auf wirklicher Sachkenntniss, und wenn sie etwas von Andern haben, weiss man nicht immer: von wem? Werthvolle Vorarbeiten haben für die Ketzergeschichte in diesem Sinne, genauer für die altchristliche Häreseologie gegeben Gustav Volkmar[1]),

[1]) Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum, kritisch untersucht, erster Band, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen: oder die Philosophumena und die verwandten Schriften nach Ursprung,

Richard Adelbert Lipsius[2]) und Adolf Harnack[3]). Aber schon die Abweichungen dieser Triumvirn von einander, zum Theil auch von sich selbst machen es zweifelhaft, dass die Aufgabe bereits völlig gelöst sei. Vor dem Labyrinthe der alten Häresien liegt das Labyrinth der alten Häreseologie, durch welches wir, so dankbar wir den drei Führern auch sein müssen, immer noch selbst den Weg zu suchen haben.

I. Die Häreseologen des Urchristenthums.

Der erste christliche Theolog, welcher die Herakles-Arbeit unternahm, die Hydra der Häresie christlicher Zeit zu vertilgen, war, so viel wir wissen, derselbe Justinus, welcher das Christenthum auch gegen das weltherrschende Heidenthum und gegen das ungläubige Judenthum tapfer vertheidigt hat[4]). Noch vor den beiden Apologien und dem Dialog mit dem Juden Tryphon hat Justinus in einer eigenen Schrift alle Häresien bekämpft. Dem Kaiser Antoninus Pius und seinen

---

Composition und Quellen untersucht, 1855. Theodoret und Origenes oder der letzte Freiheitsruf der orientalischen Kirche, in der Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins in Zürich, 1. Jahrgang, 1856, S. 308 bis 337.

[2]) Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875. Im Folgenden unterschieden als: Lipsius I. II.

[3]) Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, 1873. Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Ueber das verlorengegangene Syntagma Hippolyt's, die Zeit seiner Abfassung und die Quellen, die ihm zu Grunde liegen, in der Zeitschrift für die historische Theologie, 1874. II., S. 143—226. In dem Folgenden unterschieden als: A. Harnack I. II.

[4]) Die Ueberredung von Häretikern und ungläubigen Juden giebt Justinus geradezu als seine Lebensgewohnheit an, Dial. c. Tryph. Iud. c. 82 p. 308: *Πολλοὶ γὰρ ἄθεα καὶ βλάσφημα καὶ ἄδικα ἐν ὀνόματι αὐτοῦ* (Iesu) *παραχαράσσοντες ἐδίδαξαν καὶ τὰ ἀπὸ τοῦ ἀκαθάρτου πνεύματος διαβόλου ἐμβαλλόμενα ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἐδίδαξαν καὶ διδάσκουσι μέχρι νῦν, οὓς ὁμοίως ὑμῖν* (Iudaeis) *μεταπείθειν μὴ πλανᾶσθαι ἀγωνιζόμεθα, εἰδότες ὅτι πᾶς ὁ δυνάμενος λέγειν τὸ ἀληθὲς καὶ μὴ λέγων κριθήσεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ.*

beiden Adoptivsöhnen schrieb Justinus nicht vor 147 [5]) auch von den Häresien der christlichen Zeit. Dann bemerkt er Apol. I, 26 p. 70: *ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον, ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν δώσομεν.* Also gerade in der Blütezeit des Gnosticismus hat Justinus gegen alle Häresien geschrieben. Dieses bedeutenden Zeitgenossen Zeugniss über die ältesten grossen Häresien des Christenthums ist verloren gegangen bis auf ein paar Bruchstücke [6]). Gleiches Schicksal hat auch das Syntagma gehabt, welches Justinus noch besonders gegen Marcion gerichtet haben wird [7]).

---

[5]) Diese von mir (theol. Jahrb. 1853, S. 237) angeregte Zeitbestimmung hat Volkmar (über die Zeit des Märtyrers Justinus, theol. Jahrbb. 1855, S. 227 f.) so begründet, dass sie immer allgemeiner anerkannt worden ist (vgl. meine Einleitung in das N. T. S. 66, 2). Wir werden noch sehen, dass Valentinus und Marcion, welche Justinus schon als Häretiker voraussetzt, nicht vor 140 erklärte Ketzer geworden sind A. Harnack (die Ueberlieferung der griech. Apologeten des II. Jahrh. in der alten Kirche und im Mittelalter, 1882, S. 143 Anm.) lässt Justin's Apologie erst ungefähr aus dem Jahre 152 stammen.

[6]) Vgl. J. C. Th. v. Otto, Iustini philosophi et martyris opera, Tom. III. ed. III, 1879, p. 249 sq. Namentlich scheint Bruchstück II hierher zu gehören.

[7]) Aus Justin's *πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα* führt Irenäus adv. haer. IV, 6, 2 eine Stelle an (Otto fragm. I). Auf dasselbe pflegt man auch, schwerlich richtig, eine andere Anführung Justin's bei Irenäus adv. haer. V, 26, 2 (Otto fragm. II) zurückzuführen. Eusebius hat Justin's Syntagma gegen Marcion nur noch dem Namen nach gekannt. Er erwähnt wohl KG. IV, 11, 8—10 auch diese Schrift Justin's, *ὅς δὴ καὶ γράψας κατὰ Μαρκίωνος σύγγραμμα μνημονεύει, ὡς καθ' ὃν συνέταττε καιρὸν γνωριζομένου τῷ βίῳ τἀνδρός.* Aber er theilt doch nur die Stelle über Marcion aus Justin's Apol. I, 26 nebst der dort gegebenen Verweisung auf das Syntagma gegen alle Häresien mit, hat also Justin's besondere Schrift gegen Marcion wenigstens nicht mehr zur Hand gehabt. Theodoret von Cyrus sagt nicht, ob er Justin's Syntagma gegen Marcion oder gegen alle Häresien meint, wenn er haer. fab. I, 25 unter den Bestreitern Marcion's zuerst den Philosophen Justinus nennt. Aber Photius Bibl. cod. 125 führt zwei Syntagmen Justin's, gegen Marcion und gegen alle Häresien, neben einander an: *ἔστι δὲ αὐτῷ [Ἰουστίνῳ] καὶ ὁ περὶ θεοῦ μοναρχίας [λόγος] καὶ ὁ ἐπιγραφόμενος Ψάλτης, καὶ μὴν καὶ κατὰ Μαρκίωνος ἀναγκαῖοι λόγοι καὶ ἡ κατὰ πασῶν αἱρέσεων χρήσιμος πραγματεία.* Da wird man nicht umhin können, mit A. Harnack (I, S. 56 Anm.) ein von dem Syntagma gegen alle Häresien verschiedenes

Des Irenäus von Lugdunum ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως βιβλία πέντε besitzen wir wenigstens in altlateinischer Uebersetzung vollständig [8]). Irenäus, nach dem Proömion c. 2 zu schliessen, schon Bischof (seit 177), hat das dritte Buch noch unter Bischof Eleutheros von Rom (etwa 175—189) verfasst (vgl. III, 3, 3). Als eine „Ueberführung und Widerlegung der fälschlich genannten Gnosis" kündigt Irenäus in dem Proömion sein Werk freilich nicht an. Er will ja nur das Seinige thun, damit die ihm anvertrauten Schafe nicht durch seine Schuld von den Wölfen geraubt werden, welche in dem Schafskleide falscher Gnosis auch zu ihnen kamen. Um also seine Heerde in Gallien vor falschen Gnostikern seiner Zeit, welche bis dahin vordrangen, zu behüten, hat der Bischof von Lugdunum seine Schrift verfasst. Hauptsächlich kam es ihm an auf die Anhänger des Valentinianers Ptolemäos, deren Lehren er theils aus Schriften, theils aus persönlichem Verkehr kennen gelernt hatte [9]).

---

besonderes Syntagma Justin's gegen Marcion anzunehmen. G. Volkmar (theol. Jahrbb. 1855, S. 270) meinte freilich, Justin's Syntagma gegen alle Häresien sei wegen der eingehenden Bestreitung Marcion's auch ein Syntagma gegen Marcion genannt worden. R. A. Lipsius (I, S. 58 f.) urtheilte, in jenem Syntagma werde der Abschnitt gegen Marcion eine gewisse Selbständigkeit gehabt haben, so dass er auch als ein eigenes Syntagma angeführt werden konnte. Nicht so glücklich, wie in der Unterscheidung der beiden Syntagmen, scheint mir A. Harnack (auch in der Ueberlieferung der griech. Apologeten S. 190) darin gewesen zu sein, dass er das Syntagma gegen Marcion allein als das frühere, ja als Justin's früheste Schrift betrachtet. Justinus erwähnt Apol. I, 26, 58 bei Marcion dieses Syntagma noch nicht, während er das andere Syntagma ausdrücklich anführt. „Abgenöthigte Worte gegen Marcion" scheinen auf eine Entgegnung Marcion's oder doch auf dessen weitere Wirksamkeit, welche den Justinus nicht schweigen liess, zurückzuweisen. Daher habe ich Justin's Syntagma gegen Marcion dem gegen alle Häresien, ja der grossen Apologie erst nachfolgen lassen (Z. f. w. Th. 1881. I, S. 4. 1882. I, S. 38).

[8]) Im Folgenden werde ich zwar die Capitel-Abtheilung von Renatus Massuet beibehalten, aber den Text von Wigan Harvey (Cantabr. 1857) zu Grunde legen.

[9]) Prooem. § 2: ἵνα οὖν μὴ παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν συναρπάζωνταί τινες ὡς πρόβατα ὑπὸ λύκων, ἀγνοοῦντες αὐτοὺς διὰ τὴν ἔξωθεν τῆς προβατείου δορᾶς ἐπιβουλὴν (ἐπιβολὴν vet. interpr.), οὓς φυλάσσειν

Dieser Ankündigung gemäss beginnt Irenäus mit einer Darlegung und Widerlegung der Irrlehren seiner Zeit und seines Wirkungskreises, indem er I, 1—9 die Lehre der ptolemäischen Valentinianer von ihrem Bythos (oder Urwesen) an vorträgt, die Lehre der rechtgläubigen Kirche gegenüberstellt (I, 10) und die Unbeständigkeit der Valentinianer in der Lehre überhaupt ausführt (I, 11. 12). Dass er dann des Valentinianers Marcus Lehre und Auftreten so ausführlich beschreibt (I, 13—21), hat wieder eine besondere Veranlassung, weil Marcus nicht bloss die alte Heimat des Irenäus in Kleinasien berührt [10]), sondern auch dessen neue Heimat am Rhodanus durch seine Anhänger unsicher gemacht hatte [11]). Nachdem nun aber Irenäus auch den Markosiern die Lehre der rechtgläubigen Kirche gegenübergestellt hat (I, 22, 1), geht er plötzlich von den Irrlehrern seiner Zeit und seiner doppelten Heimat über zu einer Darlegung aller Häresien, welche Justinus in dem „Syntagma gegen alle Häresien" zusammengefasst hatte, I, 22, 2: cum sit igitur adversus omnes haereses detectio atque convictio multiplex et multifaria, et nobis pro-

---

παρήγγελκεν ἡμῖν κύριος (Matth. VII, 15), ὅμοια μὲν λαλοῦντας, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντας, ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μηνῦσαί σοι, ἀγαπητέ, τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια, ἃ οὐ πάντες χωροῦσιν, ἐπεὶ μὴ πάντες τὸν ἐγκέφαλον ἐκπεπτύκασιν, ὅπως καὶ σὺ μαθὼν αὐτὰ πᾶσι τοῖς μετὰ σοῦ φανερὰ ποιήσῃς καὶ παραινέσῃς αὐτοῖς φυλάξασθαι τὸν βυθὸν τῆς ἀνοίας καὶ τῆς εἰς Χριστὸν (θεὸν vet. int.) βλασφημίας. καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν καὶ ἀφορμὰς δώσομεν κατὰ τὴν ἡμετέραν μετριότητα πρὸς τὸ ἀνατρέπειν αὐτήν, ἀλλόκοτα καὶ ἀνάρμοστα τῇ ἀληθείᾳ ἐπιδεικνύντες τὰ ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα. Theodoret haer. fab. I, 23 berichtet die Ueberlieferung, der Uebertritt der römischen Presbyter Florinus und Blastus zum Valentinianismus sei die Veranlassung gewesen, dass Irenäus die Schrift gegen Valentinus verfasste.

[10]) Irenäus adv. haer. I, 13, 5 über Marcus: ὥστε καὶ διάκονόν τινα τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ τῶν ἡμετέρων ὑποδεξάμενον αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ περιπεσεῖν ταύτῃ τῇ συμφορᾷ.

[11]) Irenäus adv. haer. I, 13, 7 über die Markosier: καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας.

positum est omnibus eis secundum ipsorum characterem contradicere, necessarium arbitrati sumus prius referre fontem et radicem eorum, uti subtilissimum eorum Bythum cognoscens intelligas arborem, de qua defluxerunt tales fructus. Die Anspielung auf den Bythos der Häretiker ist ganz in der Weise des Irenäus (s. Anm. 9). Aber den Vorsatz, allen Häretikern zu widersprechen, hat Irenäus vorher nirgends kundgegeben. Der Uebergang von „den jetzt Irrlehrenden" zu allen Häretikern muss überraschen. Und wenn Irenäus die Häretiker seiner Zeit nun auch auf Quell und Wurzel zurückführen will, so drängt sich die Frage auf, ob er diese unvermittelte Wendung von einer Streitschrift gegen die Valentinianer seiner Zeit und seiner doppelten Heimat zu einer Schrift gegen alle Häresien von selbst eingeschlagen haben sollte. Lipsius (I, 61 f.) hat den Abschnitt des Irenäus adv. haer. I, 23, 1—27, 4 für eine gedrängte Wiedergabe von Justin's verloren gegangenem Syntagma gegen alle Häresien, wenn auch nicht ohne Zuthaten, erklärt. Diese Ansicht habe ich sofort angenommen (Z. f. w. Th. 1868. IV, S. 390) und auch dann, als Lipsius (II) zwar nicht die Quellenschrift, wohl aber den Justinus als ihren Verfasser preisgegeben hatte, festgehalten (Z. f. w. Th. 1878. II, S. 231). A. Harnack (I, S. 41—57) hat die Wiederauffindung des justinischen Syntagma bei Irenäus für sehr annehmbar erklärt und genauer festzustellen versucht. Die Ansicht von Lipsius I. ist allerdings, wenn sie sich bestätigt, folgenreich. Die Berichte des Irenäus gewinnen ja bedeutend an Glaubwürdigkeit, wiefern und wie weit sie aus Justinus geschöpft sind, also dem ersten Häreseologen des Christenthums angehören. Einen blossen Auszug aus Justin's Syntagma hat Irenäus freilich nicht gegeben. Behandelt hat er: Simon, Menander, Saturninus, Basilides, Karpokrates, Kerinth, Ebionäer, Nikolaiten, Cerdon, Marcion, dann (I, 28, 1 bis 31, 2): Enkratiten, Libertiner (so zu sagen), Barbelo-Gnostiker, „Gnostiker", welche den später so genannten Ophiten zu Grunde liegen, endlich auch Vorläufer der später sogenannten Kainiten. Da haben Cerdon und Marcion nichts zu thun mit „Quell und Wurzel" der Valentinianer. Dieselben gehören wohl in ein „Syntagma gegen alle Häresien", aber nicht in

den Stammbaum der Valentinianer. Vollends seltsam stehen die Ebionäer, welche mit den Valentinianern kaum etwas gemeinsam haben, unter lauter Gnostikern da. Irenäus hat also mehr gethan, als er noch schliesslich angiebt[12]). Andrerseits hat Irenäus auch bei dem neuen Vorsatze, alle Häresien zu widerlegen, den ursprünglichen Vorsatz, seine Gemeinden vor „den jetzt Irrlehrenden" zu schützen, nicht vergessen. Bei Karpokrates erwähnt er (I, 25, 6) die unter Bischof Aniketos (etwa 155—166) nach Rom gekommene karpokratianische Marcellina und deren Anhang. Er hat auch selbständig häretische Schriften benutzt, ja gesammelt: Schriften der Karpokratianer (I, 25, 5) und der Kainiten, wenn man einen späteren Namen vorwegnehmen will (I, 31, 2). Irenäus hat hier also manches aus eigenen Mitteln gegeben. Andres hat Irenäus sich noch vorbehalten zu schreiben, nämlich eine besondere Widerlegung Marcion's[13]). Was Irenäus über Marcion schreibt, ist ihm also selbst nicht als ausreichend erschienen. Warum lässt er es gleichwohl bei dem Geschriebenen bewenden? Doch wohl, weil er hier eine ältere Quellenschrift zu Grunde legte, welche unter „allen Häresien" auch den Marcion behandelte. Auf diese Quellenschrift wird man geneigt sein dasjenige zurückzuführen, was über den nächsten Zweck des Irenäus hinausgeht, die in seinen Wir-

---

[12]) Adv. haer. I, 30, 15: Tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaea hydra multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est. 31, 3: A talibus matribus et patribus et proavis eos, qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos, necessarium fuit manifeste arguere et in medium afferre dogmata ipsorum.

[13]) Adv. haer. I, 27, 4: sed huic quidem (Marcioni), quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtrectare deum, seorsum contradicemus, ex eius scriptis arguentes eum et ex iis sermonibus, qui apud eum observati sunt, domini et apostoli, quibus ipse utitur, eversionem eius faciemus praestante deo. III, 12, 12: Unde et Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes, haec sola legitima dicunt, quae ipsi minoraverunt, nos autem ex his, quae adhuc apud eos custodiuntur, arguemus eos donante deo in altera conscriptione. Vgl. III, 11, 7. 9. 14, 4.

kungskreis eingedrungene Häresie, besonders die valentinianische zu widerlegen, doch nicht ohne Abzüge. Irenäus hat ja auch eigene Zuthaten gemacht, namentlich die karpokratianische Marcellina, welche erst nach 155 in Rom auftrat, also aus Justin's vor 147 geschriebenem Syntagma nicht entnommen sein kann, gar nicht zu reden von Justin's Schüler Tatianus (I, 28, 1). Aus jener Quellenschrift, welche ganz wie Justin's Syntagma aussieht, scheint Irenäus den Stammbaum der Valentinianer, aber auch den Abschnitt über Marcion entnommen zu haben. Eine weitere Spur von Quellenschrift fand Georg Heinrici[14]) bei Irenäus I, 11, 12 auf dem Uebergange von den ptolemäischen Valentinianern zu den markosischen. Da schien jedoch (I, 12, 1) schon der Valentinianer Ptolemäus behandelt zu sein, welcher wieder für Justin's Syntagma zu spät ist. So fand sich denn Lipsius (II, 36—64) genöthigt, Justin's Syntagma als die von Irenäus benutzte Quellenschrift preiszugeben. Er behauptete nun, die Quellenschrift, welche Irenäus sowohl I, 11, 12 als auch I, 23—27 benutzte, könne höchstens als Bearbeitung des justinischen Syntagma betrachtet werden und sei wohl in Rom um 170—175 verfasst (II, 177 f.). Allein sollte Justin's Syntagma schon so frühe verdrängt worden sein durch eine ähnliche Schrift, von welcher sich sonst nicht die geringste Spur erhalten hat? Nicht bloss Schreiber dieses, sondern auch H. Lüdemann[15]) hält mit Lipsius I. gegen Lipsius II. fest an einer unmittelbaren Benutzung von Justin's Syntagma durch Irenäus.

Des Irenäus Schüler Hippolytus, Bischof von Portus Romanus, hat, wie Eusebius KG. VI, 22 und Hieronymus de vir illustr. 61 bezeugen, *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* geschrieben, und aus seinem *πρὸς ἁπάσας αἱρέσεις σύνταγμα* theilt das Chronicon paschale p. 6 (12) eine Stelle gegen einen Quartadecimaner mit. Hippolytus ging also auf Widerlegung aller Häresien aus, hat übrigens, wie Justinus, wie auch Irenäus wenigstens vorhatte, ausser dieser allgemeinen Schrift noch

---

[14]) Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, 1871. S. 40 f.

[15]) In der Anzeige von Lipsius II, Literar. Centralblatt, 1875, nr. 11.

eine besondere gegen Marcion verfasst[16]). Noch weniger als Irenäus kann Hippolytus bloss frische Häresien behandelt haben. Ihm musste es noch mehr, als seinem Lehrer, bei den älteren Häresien auf Darlegung, immerhin zur Abschreckung anstatt eigentlicher Widerlegung ankommen. Hat Irenäus seiner Streitschrift gegen die Valentinianer einen Abriss der älteren und anderweitigen Häresie beigegeben: so muss sein Schüler Hippolytus von vorn herein auf eine Art Ketzergeschichte ausgegangen sein, welche von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart reichen sollte. Leider ist auch dieses Syntagma bis jetzt verloren gegangen. Doch haben wir die Beschreibung des Photius Bibl. cod. 121: *Ἀνεγνώσθη βιβλαρίδιον Ἱππολύτου, μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἱππόλυτος. ἦν δὲ τὸ σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ', ἀρχὴν ποιούμενον Δοσιθεανοὺς καὶ μέχρι Νοητιανῶν διαλαμβάνον. ταύτας δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου· ὧν καὶ σύνοψιν ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι. τὴν δὲ φράσιν σαφής ἐστι καὶ ὑπόσεμνος καὶ ἀπέριττος, εἰ καὶ πρὸς τὸν ἀττικὸν οὐκ ἐπιστρέφεται λόγον. λέγει δὲ ἄλλα τέ τινα τῆς ἀκριβείας λειπόμενα καὶ ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι τοῦ ἀποστόλου Παύλου.*

Hippolytus behandelte in diesem Büchlein schon nicht weniger als 32 Häresien, von Dositheus bis zu den Noëtianern. Das Folgende ist sehr verschieden erklärt worden, hat aber den einfachen Sinn, dass Photius bei Hippolytus die Aussage fand: „Diese Häresien wurden (von Hippolytus selbst) Widerlegungen unterworfen im Verkehre mit Irenäus, und indem ich von ihnen (den Häresien) eine Uebersicht anfertigte, habe ich dieses Büchlein verfasst.“ Das *ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι* hat Lipsius (I, 37. 50. 69 f.) richtig so verstanden, dass diese Häresien von Hippolytus selbst früher Widerlegungen unterzogen wurden. A. Harnack (II, 175 f.) verwarf diese Er-

---

16) Eusebius KG. VI, 22 nennt unter den Schriften des Hippolytus auch eine *πρὸς Μαρκίωνα*, wie ihn denn Theodoret haer. fab. I, 25 unter den Bestreitern des Marcionismus aufzählt. Georgius Syncellus Chronogr. p. 358 (I, 674 ed. Bonn.) nennt unter des Hippolytus Schriften auch *πρὸς Μαρκίωνα καὶ τὰς λοιπὰς αἱρέσεις*, Nikephoros Kalistu H. E. IV, 31 ein *ἀντιρρητικὸν πρὸς Μαρκίωνα*.

klärung, „da sonst sicher Photius geschrieben hätte: *ταύτας δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβαλεῖν*“. Aber Photius kann bei Hippolytus recht gut vorgefunden haben etwa: *αὗται δὲ αἱ αἱρέσεις ἐλέγχοις ὑπεβλήθησαν ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου*. So mochte Hippolytus in Bescheidenheit von seiner Jugendarbeit schreiben, welche er zu der Zeit, als Irenäus noch mit ihm verkehrte, verfasst hatte. Ich kann es nur billigen, wenn Lipsius (II, 126 f.) bei seiner „verkehrten Interpretation“ beharrt. Wäre der Urheber jener Widerlegungen, wie Harnack meint, nicht Hippolytus, sondern Irenäus, so ist mit *ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου* nichts anzufangen. Nothwendig müsste es dann heissen: *ὑπ' Εἰρηναίου*. Aber was heisst dann, wenn die Widerlegungen von Hippolytus verfasst wurden, *ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου*? Harnack schreibt: „Man könnte 1. *ὁμιλεῖν* objectlos fassen wollen = einen Vortrag, eine Rede halten, oder aber man könnte 2. aus dem *ταύτας* ein *αὐταῖς* als Object zu *ὁμιλεῖν* ergänzen; oder man könnte 3. zu *ὁμιλεῖν* ein *αὐτῷ* ergänzen wollen.“ Die erste Erklärung vertritt Lipsius, welcher übrigens geneigt ist, *ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου* auf Rechnung des Photius zu setzen, wozu kein Grund ist. Er denkt an mündliche Vorträge des Irenäus. Allein da steht der Sprachgebrauch im Wege [17]). Auch der Sinn empfiehlt sich

---

[17]) Lipsius (II, 127 Anm. 2) bemerkt wohl: *ὁμιλεῖν* mit dem Dativ der Person komme sehr häufig vor im Sinne von colloqui, z. B. Justin Dial. c. Tryph. c. 28. 59. 60. ep. Clem. ad Jacob. 19. Phil. IX, 12 p. 288 Mill., auch mit *πρός τινα* Dial. c. Tryph. 62 und *προσομιλεῖν τινὶ* Dial. 56, „auch ohne Object z. B. Just. Apol. I, 2“. Da ist jedoch das Object einfach aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: *οὐ γὰρ κολακεύσοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες* (wo nach *ὑμᾶς* nicht noch *ὑμῖν* gesetzt zu werden brauchte). Dass *ὁμιλεῖν* ohne weiteres heissen könnte „einen Lehrvortrag halten“, ist auch durch diese Stelle nicht erwiesen. Es heisst wohl *ὁμιλία* „Ansprache, Unterredung“, Clem. Al. Strom. VII, 7, 39 p. 854, Justin Dial. c. Tr. 56. 68, oder Lehrvortrag Clem. Hom. I, 20. Ep. Clem. ad Iac. 2. 14. 18. 19. Ich füge noch hinzu Clem. Al. Strom. IV, 13, 91 p. 603: *Οὐαλεντῖνος δὲ ἔν τινι ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει*. Daher *ὁμιλίας ποιεῖσθαι* Just. Dial. c. Tryph. 85 und *ὁμιληταὶ* im Sinne von Hörern mündlicher Vorträge Clem. Alex. Strom. V, 9, 60. Aber „Lehrvorträge halten“ kann meines Wissens *ὁμιλεῖν* nicht heissen. Auch Philos. IX, 12 p. 288 lesen wir nur: *πάντα αὐτῷ πρὸς ἃ ἥδετο ὁμιλοῦντος*, „indem er alles zu ihm nach seinem Wohlgefallen redete“.

nicht: diese Häresien wurden von Hippolytus Widerlegungen unterzogen, indem Irenäus Vorträge hielt. Man wird wohl zu *ὁμιλοῦντος* etwas ergänzen müssen. Harnack ergänzt *αὐταῖς*: „Hippolytus sagt, die Häresien seien widerlegt worden, indem Irenäus sich mit ihnen befasste.“ Das ist aber eine mehr als „gezierte Redeweise“, und dann müsste man erst recht erwarten: *ὑπ' Εἰρηναίου*. Mit Recht erinnert Lipsius: „Der classische Gebrauch von *ὁμιλεῖν* mit Dativ der Sache im Sinne von alicui rei studere ist von Harnack aus der kirchlichen Literatur nicht belegt worden.“ Da bleibt nur die dritte Erklärung übrig, welche schon an sich die einfachste ist. Nach Sinn und Zusammenhang ergänze man *αὐτῷ* (oder für Hippolytus selbst *μοι*). Dass *ὁμιλεῖν* so in der gewöhnlichen Construction gebraucht wird, kann Harnack nicht leugnen. Gleichwohl weist er diese Erklärung unbedingt ab. „Denn erstlich ist die Supplirung eines *αὐτῷ*, welches sich auf Hippolytus zurückbezöge, sprachlich unmöglich. Photius hätte sicher geschrieben: *ὁμιλῶν Εἰρηναίῳ* [schwerlich, da Hippolytus, wie schon *ὑποβληθῆναι* lehrt, bei dieser Schülerarbeit sein Ich möglichst zurückstellte und den Verkehr des Lehrers mit dem Schüler meint]; sodann aber ergäbe sich der Ungedanke, die Häresien seien durch Verkehr [nein: während des Verkehrs] des Irenäus mit Hippolytus Widerlegungen unterzogen worden.“ Aber es ist nichts weniger als ein Ungedanke, wenn Hippolytus jene Arbeit, anstatt sich ihrer irgendwie zu rühmen, gewissermassen zu den Füssen des Irenäus niederlegt, welcher ihn zur Zeit der Abfassung seines belehrenden Umgangs gewürdigt habe. Erst jetzt will er selbständig eine neue Arbeit geben, wie er denn fortfährt: *ὧν καὶ σύνοψιν ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον συντέταχα.* Dass *ὧν* sich nur auf *ἐλέγχοις* zurückbeziehen könne, setzt Harnack als selbstverständlich voraus, und Lipsius stimmt bei. Aber das *καὶ* sollte lehren, dass *ὧν* ebenso dem *ταύτας* (*τὰς αἱρέσεις*) entsprechen muss, wie *σύνοψιν* den *ἐλέγχοις*. Es ist nicht glaublich, dass Hippolytus von früheren Widerlegungen der Häresien noch eine Uebersicht geben wollte. Sollten die „Widerlegungen“, welche er in dem Verkehrskreise des Irenäus geschrieben hatte, so umfangreich gewesen sein, dass Hippolytus, als er der Irenäus-Schule

entwachsen war, es nöthig gefunden hätte, eine Uebersicht derselben zu verfassen? An eine Gleichzeitigkeit der *ἔλεγχοι* und der *σύνοψις* zu denken, oder mit Lipsius anzunehmen, Hippolytus habe den „Widerlegungen" als dem Hauptwerke noch ein abtrennbares Summarium angehängt, verbietet ausser dem Wortlaute schon das *βιβλαρίδιον*, von welchem Photius spricht. Nein, von den früher schon widerlegten Häresien wollte Hippolytus nun auch eine Uebersicht zusammenstellen, und nichts weiter als diese *σύνοψις* enthielt das „Büchlein".

Eine *αἱρέσεων σύνοψιν* hatte schon Irenäus, wenngleich nur beiläufig, in seinem grossen Werke gegeben. Es müsste befremden, wenn Hippolytus, als er den persönlichen Verkehr des Irenäus nicht mehr genoss, die schriftliche Darlegung seines Lehrers ganz bei Seite gelassen hätte. Und dass er schon vor deren Verbreitung geschrieben haben sollte, möchte schwer zu beweisen sein. Von vorn herein wird man geneigt sein zu der Annahme, dass Hippolytus das Werk seines Meisters benutzt und fortgesetzt hat. Hat aber Irenäus selbst schon eine Quellenschrift, zumal Justin's Syntagma gegen alle Häresien, benutzt, so kann Hippolytus recht gut noch unmittelbar aus dieser Urquelle geschöpft haben. Es ist freilich schwer, mit x und y zu rechnen. Im 16. Jahrhundert scheint es noch möglich gewesen zu sein, diese drei ältesten Häreseologen des Christenthums mit einander zu vergleichen [18], und vielleicht

---

[18]) Franciscus Turrianus (de Torres) gab zu allererst heraus: *Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου καθολικὴ διδασκαλία, διὰ βιβλίων ὀκτώ. Φραγκίσκου πρεσβυτέρου τοῦ Τορριανοῦ προλεγόμενα καὶ σχόλια ἀπολογητικά τε καὶ ἐξηγητικὰ εἰς τὰς αὐτὰς διαταγάς. ταῦτα νῦν πρῶτον ἐτυπώθη.* Venetiis 1563. Die Prolegomena beginnen mit der Behauptung, dass die alten Häretiker Bücher unter den Namen Christi und seiner Jünger, der Propheten und Patriarchen verfassten, ausserdem die Schriften der Apostel, Evangelien, Briefe, Apostelgeschichte, Apokalypse, auch Schriften des Alten Test. verfälschten (*διέφθειραν, ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ἰοβόλους ἐγκατασπείραντες διδασκαλίας*). *Ἔστι δὲ ῥαδίως πληροφορηθῆναι περὶ τούτων ἐκ πολλῶν ἑτέρων, μάλιστα δὲ ἐκ τῶν τὰ τῶν αἱρετικῶν ἐξελεγξάντων καὶ καταβαλόντων, Εἰρηναίου φημὶ καὶ Ἰουστίνου καὶ Ἐπιφανίου καὶ τῶν λοιπῶν, ἵνα μὴ πάντας καταλέγω.* In Justin's erhaltenen Schriften lesen wir nun wohl von Verfälschungen des Alten Test. durch die Juden (Dial. c. Tr. c. 71 sq.), aber nichts über

wird es noch einmal möglich. Inzwischen hat Lipsius I. die Gleichung mit zwei unbekannten Grössen zu lösen versucht und das verloren gegangene Syntagma des Hippolytus wirklich nach seinem wesentlichen Inhalt glücklich wiederhergestellt. Er machte nämlich die wichtige Entdeckung, dass Epiphanius in seinem 374 begonnenen Panarion (gegen 80 Häresien) und Philaster von Brescia († nach 381) adversus (CXLVI) haereses eine gemeinsame, von dem Werke des Irenäus verschiedene Quellenschrift zu Grunde gelegt haben, deren Auszug in Pseudo-Tertullian's liber adversus omnes haereses vorliegt. Alle Anzeichen führen darauf, dass diese Quellenschrift eben das von Photius beschriebene Syntagma des Hippolytus gegen alle Häresien war. Dieses Ergebniss ist denn auch von Harnack wesentlich anerkannt worden. Aber ist man über y einig, so doch noch nicht über x. Lipsius (I, 40 f. 68 f.) meinte,

---

Verfälschungen der Schriften von Aposteln und Jüngern Christi durch die Häretiker, welche Irenäus und Epiphanius berichten. Hat de Torres dem Justinus so etwas aufs Gerathewohl zugeschrieben? Oder war er noch so glücklich, Justin's Syntagma gegen alle Häresien in einer Handschrift zu kennen? Für die letztere Annahme spricht die Thatsache, dass er sogleich, wie noch späterhin, aus des Ammonius von Alexandrien (um 458) zweitem Buche *κατὰ Ἰουλιανοῦ*, von welchem sonst gar nichts erhalten ist, Mittheilungen macht. Als Zeugen für den Gebrauch der apostolischen Constitutionen führt de Torres (p. 7 rev.) dann nicht bloss den Tertullianus de resurrectione (c. 13 über den Phönix, vgl. Constitt. app. V, 7), sondern auch den Hegesippus, Justinus, Hippolytus an, welche ihre Berichte über den Magier Simon aus dem 5. [soll heissen: 6.] Buche der apostolischen Constitutionen geschöpft haben (vgl. Constitutt. app. VI, 7—9): *Ἡγήσιππος δὲ καὶ Ἰουστῖνος ὁ μάρτυς καὶ Ἱππόλυτος πόθεν τὰ τοῦ Σίμωνος παραλαβόντες ἱστοροῦσι; δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ πέμπτου βιβλίου τῶν διατάξεων, ἐν ᾧ τὰ αὐτὰ τοῖς παρὰ τούτων διηγηθεῖσιν εὕρηται.* Bei Hegesippus könnte man an den so genannten Verfasser der Historiae ll. V denken, wenn diese nur nicht den Simon bloss bei seiner Anwesenheit in Rom, als auch Petrus und Paulus daselbst waren, lehren liessen (III, 2). Justin's Bericht könnte an sich auch aus der grösseren Apologie (I, 26. 56) geschöpft sein. Aber des Hippolytus Bericht über Simon konnte de Torres aus keiner uns erhaltenen Schrift desselben, auch nicht aus den uns bekannten Bruchstücken, sondern nur aus einer uns nicht erhaltenen Schrift, doch wohl aus dem Syntagma gegen alle Häresien, kennen. Justin's und Hippolyt's Syntagmen können also immer noch irgendwo auftauchen, wie ich bereits in der Z. f. w. Th. 1880, I, S. 127 f. bemerkt habe.

Hippolytus habe sein Syntagma noch in Asien um 190—195 hauptsächlich nach Justin's Syntagma, wahrscheinlich noch ohne Kenntniss von dem grossen Werke des Irenäus verfasst. Dagegen behauptete Harnack (II, 219), Hippolytus habe sein Syntagma erst in Rom und nicht vor dem ersten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts hauptsächlich nach dem Elenchos des Irenäus und ohne ersichtliche Spuren von Benutzung Justin's verfasst. Lipsius (II, 137 f.) musste die Möglichkeit zugeben, dass Hippolytus sein Syntagma erst in Rom verfasst habe, bestand aber auf der Abfassungszeit vor Bischof Zephyrinus (198 oder 199 bis 217). Lipsius (II, 149 f.) gab es ferner zu, dass Hippolytus schon das Werk des Irenäus benutzt haben möge, aber nur nebenbei. Um so entschiedener bestand Lipsius auf einer gemeinsamen Quellenschrift für Irenäus und Hippolytus. Diese sollte zwar nicht mehr Justin's Syntagma, wohl aber die Arbeit eines Unbekannten, wahrscheinlich in Rom um 170—175, gewesen sein. Unsereiner hat Justin's Syntagma als die Quellenschrift des Irenäus noch nicht aufgegeben, muss also geneigt sein, eben dieses Syntagma auch als die gemeinsame Quellenschrift für Irenäus und Hippolytus festzuhalten. Wie sollte auch Hippolytus neben dem Werke seines verehrten Lehrers oder gar mit Beiseitesetzung desselben eine dunkle Quellenschrift zu Grunde gelegt haben? Dagegen ist es sehr begreiflich, wenn Hippolytus neben der, bei den ältesten Häretikern nicht ursprünglichen, Darstellung des Irenäus das grundlegende Syntagma des gefeierten Justinus benutzte.

Das Syntagma des Hippolytus hat einen sehr nachhaltigen Einfluss ausgeübt. Aus demselben hat man nicht bloss einen eigenen Auszug (Pseudo-Tertullianus) gemacht, sondern auch spätere Häreseologen, wie Philaster und Epiphanius, haben das Syntagma des Hippolytus zu Grunde gelegt. So haben sie dasselbe wohl verdrängt, aber doch auch durch ihre Wiedergabe gewissermassen aufbewahrt.

Den Hippolytus des Syntagma werden wir wohl als Hippolytus I unterscheiden müssen von Hippolytus II, dem Verfasser der s. g. Philosophumena. Von diesem *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* war lange Zeit nur das erste Buch als Philosophumena unter den Werken des Origenes erhalten. Aus

einer Athos-Handschrift des 14. Jahrh. wurden dann auch Buch IV (Anfang fehlt) bis X veröffentlicht [19]). Der Verfasser wird wohl nicht, wie ich einst mit Baur annahm, der römische Presbyter Cajus, sondern, wie namentlich Volkmar (s. o. Anm. 1) wahrscheinlich gemacht hat, Hippolytus sein [20]).

---

[19]) Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio. e codice Parisino nunc primum edidit Emmanuel Miller, Oxonii 1851. Darauf: S. Hippolyti episcopi et martyris refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, recensuerunt, latine verterunt, notas adiecerunt Lud. Duncker et F. G. Schneidewin. opus Schneidewino defuncto absolvit Lud. Duncker. Göttingae 1859. Die letztere Ausgabe lege ich im Folgenden zu Grunde.

[20]) Dass die Urheberschaft des Hippolytus nicht über allen Zweifel erhaben ist, setzt Lipsius (II, 117 f.) auseinander. Aber er verkennt es nicht, dass der Verfasser der Philosophumena X, 32 p. 334 auf seine frühere Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* verweist, und dass auf der Bildsäule des Hippolytus auch eine Schrift *πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντὸς* angeführt wird. Diese Schrift bespricht auch Photius Bibl. cod. 48, freilich nicht als eine Schrift des Hippolytus. Ein Buch *περὶ τοῦ παντός*, auch mit der Ueberschrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* oder *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* ward dem Josephus zugeschrieben. Dazu bemerkt Photius: *εὗρον δὲ ἐν παραγραφαῖς, ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ λόγος Ἰωσήπου, ἀλλὰ Γαΐου τινὸς πρεσβυτέρου ἐν Ῥώμῃ διατρίβοντος, ὅν φασι συντάξαι καὶ τὸν Λαβύρινθον* (die ganzen s. g. Philosophumena, nicht etwa bloss Buch X), *οὗ καὶ διάλογος φέρεται πρὸς Πρόκλον τινὰ ὑπέρμαχον τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως. ἀνεπιγράφου δὲ καταλειφθέντος τοῦ λόγου, φασὶ τοὺς μὲν Ἰωσήπου ἐπιγράψαι, τοὺς δὲ Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος, ἄλλους δὲ Εἰρηναίου, ὥσπερ καὶ τὸν Λαβύρινθόν* (die ganzen Philosophumena) *τινες ἐπέγραψαν Ὠριγένους· ἐπεὶ Γαΐου ἐστὶ πόνημα τῇ ἀληθείᾳ τοῦ* (*αὐτοῦ* var. 1) *συντεταχότος τὸν Λαβύρινθον, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ τέλει τοῦ Λαβυρίνθου* (Phil. X, 32) *διεμαρτύρατο ἑαυτοῦ εἶναι τὸν περὶ τοῦ παντὸς λόγον. εἰ δὲ ἕτερος καὶ οὐχ οὗτός ἐστιν, οὔπω μοι γέγονεν εὔδηλον.* Das 10. Buch der Philosophumena beginnt c. 5: *τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων οὐ βίᾳ διαρρήξαντες, ἀλλὰ μόνῳ ἐλέγχῳ ἀληθείας δυνάμει διαλύσαντες πρόσιμεν ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίδειξιν.* „Das Labyrinth der Häresien“ ist offenbar nicht in Buch X, sondern in Buch V—IX zu suchen, und nicht etwa Buch X, sondern das ganze Werk mochte *ὁ λαβύρινθος* genannt werden, von welchem man dann eine Schrift gegen den Monarchianer Theodotos (auch Artemon), durch Eusebius KG. V, 28 zum Theil bekannt gemacht als das *σπούδασμα κατὰ Ἀρτέμωνος*, als den *σμικρὸς λαβύρινθος* unterschied. Theodoret haer. fab. II, 5: *κατὰ τῆς τούτων αἱρέσεως ὁ σμικρὸς συνεγράφη λαβύρινθος, ὅν τινες Ὠριγένους ὑπολαμβάνουσι ποίημα κτλ.*

Auf alle Fälle hat er schon früher eine kürzere Schrift gegen die Häretiker, nur ohne deren Geheimlehren aufzudecken, verfasst [21]), was kaum anders als von dem Syntagma des Hippolytus (I) verstanden werden kann. Hippolytus II schrieb nach dem Tode des römischen Bischofs Zephyrinus (217), dessen Lebensende er IX, 12, p. 288 erwähnt. Den Nachfolger Kallistos (Calixtus I) stellt er als Jäger nach dem Bischofsstuhle und argen Ketzer dar. Er erzählt sein Leben, aber schweigt von seinem Lebensausgange 222. Lipsius [22]) liess die Philosophumena „kurz vor oder bald nach dem Tode Kallist's, also c. 222", geschrieben sein. Dazu bemerkt Harnack (II, 190. 194): „Sicherlich zu früh im Hinblick auf das IX. Buch." Allein meine eigene Zeitbestimmung „um 225" [23]) finde ich jetzt vielmehr etwas zu spät. Hippolytus II wird noch „kurz vor dem Tode Kallist's", spätestens 222 geschrieben haben, da er von Kallistos wie von einem noch Lebenden handelt [24]).

Hippolytus II wollte nicht mehr, wie Hippolytus I, eine blosse Synopsis, sondern eine eingehende Widerlegung aller Häresien geben, hat also seine Schülerarbeit der *ἔλεγχοι τῶν αἱρέσεων* gewissermassen wieder aufgenommen. Jetzt will er namentlich die Geheimnisse (*τὰ ἄρρητα*) der Häretiker, welche

---

Ueber die ganze Frage vgl. auch F. X. Funk, über den Verfasser der Philosophumena, Tüb. theol. Quartalschrift 1881. III. S. 423—464.

[21]) Phil. prooem. p. 2: *ὧν (τῶν αἱρετικῶν) καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, μηδὲν ἄξιον ἡγησάμενοι τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν, ὅπως δὲ αἰνιγμάτων ἡμῶν ἐκθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς αἰσχυνθέντες, μή ποτε καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπόντες ἀθέους ἐπιδείξωμεν, παύσωνταί τι τῆς ἀλογίστου γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.*

[22]) Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts, 1869, S. 176.

[23]) Bardesanes, der letzte Gnostiker, 1864, S. 15. 24.

[24]) Phil. IX, 11 p. 284: *θηρώμενος τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον*, c. 12 p. 289: *οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι.* p. 291: *οὐ οἱ ἀκροαταὶ — διαμένουσιν — συρρέουσιν ὄχλοι. διὸ καὶ πληθύνονται — καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποκαλεῖν ἐπιχειροῦσι. — συντρέχουσιν αὐτοῖς. — οὐ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον.* Hippolytus II will Kallist's Leben erzählen (IX, 3. X, 27 p. 330), aber schweigt noch von dem Lebensausgange.

er vormals noch nicht veröffentlicht hatte, an das Licht bringen. Insbesondere will er jetzt nachweisen, dass die Häretiker weder von den heiligen Schriften noch von der Nachfolge irgend eines Heiligen ausgegangen sind, sondern von Philosophie und Mysterienwesen der Hellenen und von Astrologie[25]). Daher zuerst (Buch I) die Philosophumena, dann in Buch II—IV (aber Buch II. III und der Anfang von Buch IV fehlen) *τὰ μυστικὰ καὶ ὅσα περίεργα περὶ ἄστρα τινὲς ἢ μεγέθη ἐφαντάσθησαν* (Phil. I, 26 p. 32). Erst nachdem Hippolytus II in vier Büchern *πάντα τὰ δοκοῦντα εἶναι τῆς ἐπιγείου φιλοσοφίας δόγματα* dargelegt zu haben meint (IV, 51 p. 92), giebt er Buch V—IX die eingehende Widerlegung aller Häresien[26]), freilich mehrfach abweichend von Hippolytus I, auch über die Noëtianer hinausgehend bis zu den Kallistianern. Das letzte Buch (X) sollte schliesslich bieten *τὸν περὶ ἀληθείας λόγον* (IX, 3 p. 309), bringt denselben aber erst nach einer *ἐπιτομὴ πάντων τῶν φιλοσόφων* und einer (von Buch V—IX mehrfach abweichenden) *ἐπιτομὴ πασῶν τῶν αἱρέσεων*.

Von früheren Ketzerbestreitungen nennt Hippolytus II ausser seiner eigenen (Hippolytus I) nur noch die des Irenäus, um auf dieselbe als auf seine Quellenschrift zu verweisen[27]),

---

[25]) Phil. prooem. p. 4: *ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπικεχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων.*

[26]) Eine Schrift gegen alle Häresien will Hippolytus II auch jetzt noch geben: Nachdem er in Buch V die ophitischen Häresien behandelt hat, will er auch die folgenden sämmtlich darlegen und widerlegen. Phil. VI, 6 p. 160 sq.: *νυνὶ δὲ καὶ τῶν ἀκολούθων τὰς γνώμας οὐ σιωπήσω, ἀλλ' οὐδὲ μίαν ἀνέλεγκτον καταλείψω, εἴγε δυνατὸν πάσας ἀπομνημονεῦσαι καὶ τὰ τούτων ἀπόρρητα ὄργια.* Freilich hat Hippolytus II diesen Vorsatz nicht ganz ausgeführt. Phil. VII, 36 p. 258: *Γνωστικῶν δὲ διάφοροι γνῶμαι, ὧν οὐκ ἄξιον καταριθμεῖν τὰς φλυάρους δόξας ἐκρίναμεν, οὔσας πολλὰς ἀλόγους τε καὶ βλασφημίας γεμούσας* VIII, 20 p. 277: *εἰ δὲ καὶ ἕτεραί τινες αἱρέσεις ὀνομάζονται Καϊνῶν, Ὀφιτῶν ἢ Νοχαϊτῶν καὶ ἑτέρων τοιούτων, οὐκ ἀναγκαῖον ἥγημαι τὰ κατ' αὐτῶν λεγόμενα ἢ γινόμενα ἐκθέσθαι, ἵνα μὴ κἂν ἐν τούτῳ τινὰς αὐτοὺς ἢ λόγου ἀξίους ἡγῶνται.*

[27]) Phil. VI, 55 p. 222: *ἤδη τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου Εἰρηναίου δεινῶς καὶ πεπονημένως τὰ δόγματα αὐτῶν* (Marcosiorum) *διελέγξαντος, παρ' οὗ καὶ αὐτῶν ἐφευρήματα [παρειλήφαμεν], ἐπιδεικνύντες αὐτοὺς*

von welcher ihn auch der Widerspruch der Markosier nicht wesentlich abführt[28]). Aber gerade hier sieht man, dass Hippolytus II das Werk seines Lehrers nicht einmal bei den Valentinianern, deren genauerer Kenntniss sich Irenäus doch rühmen durfte, geradezu ausgeschrieben, vielmehr weitere Forschungen gemacht hat. Freilich stimmt Hippolytus II mit Irenäus oft wörtlich überein. Da liess Volkmar (Hippolytus S. 151 f.) den Hippolytus II zunächst seine frühere Schrift (Hippolytus I) mit Rücksicht auf die Kallistianer als Gipfel aller Ketzerei neu ausgearbeitet, dabei aber wiederum den Irenäus als Leitfaden festgehalten haben. Hippolytus II habe den Irenäus wesentlich nur ergänzt, so jedoch, dass die neuentdeckten Quellen überall das Uebergewicht hatten. Aber hat Hippolytus II seine frühere Schrift (Hippolytus I) neu ausgearbeitet, so brauchte er den Irenäus schwerlich „wiederum“ als Leitfaden zu benutzen. Weit näher lag es doch, da, wo er nichts Neues bot, seine eigene frühere Schrift (Hippolytus I) einfach zu wiederholen. Die theilweise Uebereinstimmung mit Irenäus kann auch von Hippolytus I herrühren, zumal, wenn derselbe nicht bloss das Werk des Irenäus, sondern auch noch dessen Quellenschrift (ich meine: Justin's Syntagma) benutzt hat. Lipsius (I, 46 f.), welcher doch jene dem Hippolytus I mit Irenäus gemeinsame Quellenschrift zuerst behauptet hat und den Hippolytus I höchstens nebenbei auch den Irenäus benutzt haben lässt, behauptet gleichwohl, dass der Verfasser der Philosophumena, welchen er freilich nicht zweifellos sicher für Hippolytus hält, nicht den Hippolytus I, sondern den Irenäus zu Grunde gelegt habe: „Ebenso unzweifelhaft wie Theodoret

---

Πυθαγορείου φιλοσοφίας καὶ ἀστρολόγων περιεργίας ταῦτα σφετερισαμένους ἐγκαλεῖν Χριστῷ ταῦτα παραδεδωκέναι.

[28]) Phil. VI, 42 p. 202 sq.: *καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος Εἰρηναῖος παρρησιαίτερον τῷ ἐλέγχῳ προσενεχθεὶς τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ ἀπολυτρώσεις ἐξέθετο, ἁδρομερέστερον εἰπὼν ἃ πράσσουσιν, οἷς* (*οἱ* cod.) *ἐντυχόντες τινὲς* (Marcosii) *ἤρνηνται οὕτως παρειληφέναι, ἀεὶ ἀρνεῖσθαι μανθάνοντες. διὸ φροντὶς ἡμῖν γεγένηται ἀκριβέστερον ἐπιζητῆσαι καὶ ἀνευρεῖν λεπτομερῶς, ἃ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λουτρῷ παραδιδόασι, τὸ τοιοῦτο καλοῦντες καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἄρρητον αὐτῶν ἔλαθεν ἡμᾶς. ταῦτα δὲ συγκεχωρήσθω Οὐαλεντίνῳ καὶ τῇ αὐτοῦ σχολῇ.*

haben die Philosophumena den Irenäus benutzt, was für eine ganze Reihe von Abschnitten keines Beweises bedarf. Wichtiger ist, dass Irenäus auch für Pseudo-Origenes die Grundschrift darbot, deren Rahmen er freilich nicht strenge festhielt, wie er denn überhaupt in der Anordnung des Stoffes sich keine geringere Freiheit nahm als Theodoret und im Summarium (lib. X) die eigene lib. V—IX befolgte Ordnung vielfach umändert. — Dagegen ist beachtenswerth, dass die Schrift Hippolyt's wider die 32 Häresien jedenfalls nicht als Leitfaden gedient hat. Trotzdem bleibt die Grundschrift Hippolyt's für die Philosophumena nur eine Nebenquelle, was für die Annahme eines und desselben Verfassers immerhin etwas Bedenkliches hätte, wenn uns nicht gleich das Summarium lehrte, wie wenig Pseudo-Origenes an seine eigene Anordnung des Stoffes sich gebunden hat." Darf man den Irenäus und den Hippolytus I einander überhaupt so gegenüberstellen? Und kann nicht schon Hippolytus I oft gleichlautend mit Irenäus geschrieben haben? Harnack bleibt sich wenigstens darin gleich, dass er das Werk des Irenäus dem Hippolytus I und II gleichmässig zu Grunde liegen lässt. Eine Gleichmässigkeit erhalten wir aber auch dann, wenn das Verhältniss zu Irenäus und dessen Quellenschrift (Justin's Syntagma) bei Hippolytus I und II dasselbe geblieben ist, wenn Hippolytus I noch auf jene Quellenschrift des Irenäus selbst zurückging und Hippolytus II seine eigene frühere Darstellung wiederholte, so weit er nicht neue Quellen aufgefunden hatte.

Was kommt freilich darauf an, ob Hippolytus II von seinen Vorgängern im engeren Sinne den Irenäus oder vielmehr den Hippolytus I zu Grunde gelegt haben, ob Hippolytus I von solchen Vorgängern den Irenäus allein oder vielmehr den Irenäus mit Berücksichtigung seines Vorgängers (des grundlegenden Justinus) zum Führer genommen haben sollte? Doch nicht wenig. Man muss es versuchen, der urchristlichen Häreseologie, welche mit Hippolytus II gewissermassen abschliesst, auf den Grund zu kommen und ihre Fortbildung Schritt für Schritt zu verfolgen. Die Darstellung des Irenäus erscheint in einem ganz anderen Lichte, wenn und soweit sie sich auf den Begründer der christlichen Häreseologie zurückführen lässt. Die Darstellung des Hippolytus I kann an Werth nur

gewinnen, wenn sie nicht bloss auf den grossentheils abgeleiteten Berichten des Irenäus, sondern auch auf dem Syntagma Justin's beruhen sollte. Das Werk des Hippolytus II erhält höhere Bedeutung, wenn es in den überkommenen Stücken nicht bloss ein weiterer Ausfluss des Irenäus sein, sondern den Hippolytus I noch in sich bergen sollte. Ebenso wenig, als man die Geschichte des Lebens Jesu darstellen kann, ehe man über die Quellenschriften, die Evangelien, im Reinen ist, kann man auch die Geschichte der Häresien des Urchristenthums sicher behandeln, ehe man über die Häreseologie des alten Christenthums feste Ergebnisse gewonnen hat.

Sind solche Ergebnisse freilich noch möglich, da uns die beiden wichtigen Häreseologien des Justinus und des Hippolytus I fast ganz verloren gegangen sind? Es kommt auf den Versuch an. Gehen wir die ältesten Häreseologen einzeln durch!

1. Justin's Syntagma gegen alle Häresien.

Von Justin's Syntagma gegen alle Häresien haben wir die beste Kunde durch Justinus selbst. Aus dessen Aussagen können wir jene Schrift noch in ihren Grundzügen erkennen.

Häresien kennt Justinus schon in dem vorchristlichen Judenthum, und zwar sieben, mit Ausschluss des Samaritanismus [29]). Die Samariter stellt Justinus um so mehr besonders, als er von ihnen allein die Häresie der christlichen Zeit herleitet. Diese Häresien sind bei Justinus noch ohne Ausnahme nicht judaistische. Eine Häresie des Judenchristenthums hat bei Justinus noch keine Stelle [30]).

---

[29]) Dial. c. Tr. c. 80 p. 307: *ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν* (l. *ὁμολογήσαι ἂν*) *εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν.*

[30]) Noch in dem Dialog mit dem Juden Tryphon c. 47. 48 stellt Justinus die Judenchristen nicht als Häretiker dar. Selbst über die unduldsamen Judenchristen, welche die Heidenchristen zur Gesetzesbeobachtung zwingen wollten, spricht er bloss Missbilligung (p. 265: *ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι*), keine Verurtheilung aus. Sogar über diejenigen Judenchristen, welche Jesum für einen menschlich

Die ganze Häresie der christlichen Zeit zeichnet Justinus als durchaus unjüdisch schon durch die Grundlehre, in welcher er sie zusammenfasst. Diese Grundlehre ist nämlich die Lästerung des Weltschöpfers, die Leugnung seiner alleinigen Gottheit. Solche Lästerung liess Justinus erst in der christlichen Zeit aufgekommen sein durch den Teufel, welcher aus den Worten Jesu und der Apostel seine Verurtheilung zu ewigem Feuer erfuhr. Irenäus adv. haer. V, 26, 2 theilt aus Justinus, und da er diesen ohne weiteres nennt, wohl nicht aus dem *πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα* (wie IV, 6, 2), sondern selbstverständlich aus dem Syntagma gegen alle Häresien mit[31]: *καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς καὶ ἀλληγορίαις κεῖσθαι. μετὰ δὲ τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἐκ τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων μαθὼν ἀναφανδόν, ὅτι πῦρ αἰώνιον αὐτῷ ἡτοίμασται κατ' ἰδίαν γνώμην ἀποστάντι τοῦ θεοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ἀμετανοήτως παραμείνασιν ἐν τῇ ἀποστασίᾳ, διὰ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων* (durch die Häretiker) *βλασφημεῖ τὸν τὴν κρίσιν ἐπάγοντα κύριον, ὡς ἤδη κατακεκριμένος καὶ τὴν ἁμαρτίαν τῆς ἰδίας ἀποστασίας τῷ ἐκτικότι αὐτὸν ἀποκαλεῖ, ἀλλ' οὐ τῇ ἰδίᾳ*

---

erzeugten Menschen hielten, sagt Justinus p. 267 nichts weiter als: *οἷς οὐ συντίθεμαι.* So haben schon Volkmar (Hippolytus S. 117), Lipsius (I, 60 f.) und Harnack (I, 34) geurtheilt. Auch in dem Dialog mit Tryphon c. 82 p. 308 hält Justinus die Häretiker und die ungläubigen Juden scharf auseinander. Wäre die Auffassung Justin's in Moritz v. Engelhardt's Buche: „Das Christenthum Justin's des Märtyrers", 1878, freilich begründet: so müsste man sich wundern, dass Justinus, welcher mit dem Judenchristenthum auch gar nichts zu thun gehabt haben, ein heruntergekommener Pauliner gewesen sein soll, über die Judenchristen so auffallend milde urtheilt, vgl. meine Beleuchtung in der Z. f. w. Th. 1879. IV. S. 543 f. Die Schrift *περὶ ἀναστάσεως* unter Justin's Namen, welche Harnack (Griech. Apologeten S. 163, Anm. 147) bereits bei Irenäus adv. haer. V, 6 benutzt findet, leitet freilich c. 10 p. 595 D die Häresien schon *ἐκ τῶν σταυρωσάντων τὸν σωτῆρα ἡμῶν,* d. h. von den Juden her.

[31]) Otto (Iustini opera. Tom. II. ed. III. p. 252 sq.), welcher dieses Bruchstück freilich auf das Syntagma gegen Marcion zurückführt, bietet auch die übrigen Anführungen dieser Stelle Justin's.

αὐθαιρέτῳ γνώμῃ, ὡς καὶ οἱ παραβαίνοντες τοὺς νόμους, ἔπειτα δίκας διδόντες αἰτιῶνται τοὺς νομοθέτας, ἀλλ' οὐχ ἑαυτούς.

Mit der vorher unerhörten Lästerung des Weltschöpfers lässt also Justinus die Häresie der christlichen Zeit durch teuflische Anstiftung hervorgegangen sein, und zwar aus dem Samaritanismus und seiner Magie. Wie die Häresie durch die beiden samaritischen Magier Simon und Menander eröffnet wird, ist sie noch Selbstvergötterung. Wie die Häresie schliesslich bei Marcion aus Pontus erscheint, ist sie die Herabsetzung des Weltschöpfers zu einem unvollkommenen, tief unter dem höchsten Gotte stehenden Wesen. Aber jene Art der Lästerung bleibt die Grundlage, in welche diese ohne weiteres eingeschlossen wird. Nachdem Justinus geschildert hat, wie die Dämonen vor Christo allerlei Unsittlichkeiten der vermeintlichen Götter aufgebracht haben, stellt er dieselben Apol. I, 26 p. 69 als die Urheber der Häresie seit Christo dar: *Τρίτον δ' ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανὸν προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς, οἳ οὐ μόνον οὐκ ἐδιώχθησαν ὑφ' ὑμῶν* (von den römischen Kaisern), *ἀλλὰ καὶ τιμῶν κατηξιώθησαν· Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν*[32]), *ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ' ὑμῶν ὡς θεὸς τετίμηται, ὃς ἀνδριὰς ἀνεγήγερται ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν ἔχων ἐπιγραφὴν ῥωμαϊκὴν ταύτην* SIMONI DEO SANCTO· *καὶ σχεδὸν πάντες οἱ Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ὁμολογοῦντες ἐκεῖνον καὶ*

[32]) Aug. Simson (Leben und Lehre Simons des Magiers, in der Zeitschrift für d. histor. Theologie 1841. III. S. 18, 2): „Ueber die eigentlichen Namen des Geburtsortes des Simon und die verschiedenen Gestaltungen, die in griechischer und lateinischer Uebersetzung das hebräische גת angenommen hat, — vgl. Clericus (in dessen neuer Ausgabe von Cotelerii Patr. Apostt.) zu den Constitt. Apost. VI, 7: *Σίμωνα τινὰ ἀπὸ Γιτθῶν οὕτω καλουμένης κώμης Σαμαρέα.*" Auch Th. Nöldeke (bei Lipsius, die Quellen der röm. Petrussage, 1872, S. 34) geht zurück auf גַּת, גִּתָּה.

(*ἐκεῖνον καὶ* om. Euseb. HE. II, 23, 4) *προσκυνοῦσι*[33]) · *καὶ Ἑλένην τινὰ τὴν περινοστήσασαν αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ στέγους σταθεῖσαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσι· Μένανδρον δὲ τινα καὶ αὐτὸν Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης Καππαρεταίας, γενόμενον μαθητὴν τοῦ Σίμωνος ἐνεργηθέντα καὶ* (*αὐτὸν* add. Euseb. HE. III, 26, 3) *ὑπὸ τῶν δαιμονίων καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ γενόμενον πολλοὺς ἐξαπατῆσαι διὰ μαγικῆς τέχνης οἴδαμεν, ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ* (*μὴ* Euseb.) *ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε. καὶ νῦν εἰσί τινες τῶν ἀπ' ἐκείνου ταῦτα ὁμολογοῦντες· Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, ἄλλον τινὰ* (*εἶναι* add. Euseb. HE. IV, 11, 9) *νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν, ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δέ τινα ὡς ὄντα μείζονα καὶ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι. πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι, ὡς ἔφημεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οἱ οὐ κοινωνοῦντες τῶν αὐτῶν δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινὸν ἔχουσιν.* So schreibt Justinus auch c. 56 p. 91, dass die Dämonen vor der Erscheinung Christi die sogenannten Söhne des Zeus auftreten liessen, nach derselben aber *προεβάλλοντο ἄλλους· Σίμωνα μὲν καὶ Μένανδρον ἀπὸ Σαμαρείας, οἳ καὶ μαγικὰς δυνάμεις ποιήσαντες πολλοὺς ἐξηπάτησαν καὶ ἔτι ἀπατωμένους ἔχουσι. καὶ γὰρ παρ' ὑμῖν, ὡς προέφημεν, ἐν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος γενόμενος ὁ Σίμων καὶ τὴν ἱερὰν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων εἰς τοσοῦτο κατεπλήξατο, ὡς θεὸς νομισθῆναι καὶ ἀνδριάντι ὡς τοὺς ἄλλους παρ' ὑμῖν τιμωμένους θεοὺς τιμηθῆναι.* Dann c. 58 p. 92: *καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὃς ἀρνεῖσθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γηΐνων ἁπάντων*

---

[33]) Justinus schreibt noch Apol. II, 15 p. 52: *καὶ τοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει ἀσεβοῦς καὶ πλάνου Σιμωνιανοῦ διδάγματος κατεφρόνησα.* Die Worte sind freilich in diesem Zusammenhange störend. Aber sicher ist Dial. c. Tr. c. 120 p. 349: *οὐδὲ γὰρ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι, ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας λέγουσι.*

θεὸν καὶ τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ νῦν διδάσκει, ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν· ᾧ πολλοὶ πεισθέντες ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ ἡμῶν καταγελῶσιν, ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες, ἀλλ' ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται.

Justinus stellt also drei Hauptketzer der christlichen Zeit zusammen: Simon, Menander, Marcion, die beiden Samariter Simon und Menander als die Hauptketzer der Vergangenheit, den Marcion aus Pontus als den Hauptketzer der Gegenwart [34]). Aber wie kann er an die beiden Selbstvergötterer Simon und Menander den Marcion, welcher von Selbstvergötterung so fern wie möglich war, ohne weiteres anschliessen? Als eine neue Auflage der vorchristlichen Söhne des Zeus konnten wohl Simon und Menander, aber nimmermehr Marcion erscheinen. Harnack (I, 12 f.) lässt den Marcion als den teuflischen Pseudo-Reformator der Kirche, den „Erstgeborenen des Satanas", wie ihn Polykarp von Smyrna nannte, an Simon, welcher sich für Gott selbst, an Menander, welcher sich für den gottgesandten Messias ausgab, als Dritten angeschlossen werden. Es ist richtig, dass Marcion nicht so, wie die gewöhnlichen Gnostiker, wie ein Basilides und Valentinus, ein Mann der Schule, sondern ein Mann des Lebens war und auf eine durchgreifende Reformation der Kirche ausging. Aber davon, dass er als Kirchen-Reformator seine Person irgendwie in den Vordergrund gestellt hätte, findet sich doch nirgends eine Spur. Man begreift also auch so nicht, wie Justinus den Marcion unter *ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεοὺς* rechnen konnte. Das begreift man auch dann noch nicht, wenn man bedenkt, dass Marcion, welcher seine Irrlehre „in dem ganzen Menschengeschlechte" ausbreitete, „welchem Viele Glauben schenken, als wüsste er allein die Wahrheit", dem Justinus

---

[34]) Während Justinus von Simon nur bemerkt, dass fast alle Samariter und einige Heiden ihn als den obersten Gott verehren, von Menander, dass er auch jetzt (*καὶ νῦν*) einige Anhänger hat, bemerkt er von Marcion zweimal ausdrücklich, dass er auch jetzt noch (*καὶ νῦν ἔτι, καὶ νῦν*) seine Irrlehre ausbreitet.

als der gefährlichste Ketzer der Gegenwart gelten musste, insofern als der dritte Hauptketzer. Das begreift man vollends nicht, wenn man mit Harnack (I, 10 f.) den Marcion in Justin's Syntagma unmittelbar auf Simon und Menander gefolgt sein lässt. Dann konnte Justinus um so weniger von drei Selbstvergötterern reden. Zu der Annahme solcher unmittelbaren Folge Marcion's auf Simon und Menander ist aber auch kein wirklicher Grund ersichtlich [35]). Von Simon, dessen Verehrung bei fast allen Samaritern und einigen Heiden fortdauert, und Menander, dessen Anhänger noch in der Gegenwart bestehen, unterscheidet Justinus den Marcion, welcher „noch jetzt" irrelehrt. Jene bezeichnen den Anfang, dieser das Ende der häretischen Entwickelung. Dazwischen konnte er recht gut Häretiker, wie Satornil (Saturninus), Basilides, Valentinus, als Schüler und Fortbildner der beiden Selbstvergötterer behandeln, wie es auch Irenäus u. A. thun. Erst Marcion war zu eigenartig, um sich als Jünger Simon's oder Menander's darstellen zu lassen. Daher erschien er dem Justinus als der dritte und letzte Hauptketzer. Das Schema der Simon- und Menander-Jüngerschaft, in welches Justinus alle übrigen Häretiker eingefügt haben wird, stand ihm aber einmal so fest, dass er den Marcion, trotz seiner Sonderstellung, immer noch an die beiden Selbstvergötterer als dritten anschloss. Das hätte Justinus freilich kaum thun können, wenn er den Marcion, wie Harnack (I, 23 f.) meint, als einen häretischen Autodidakten ausser allem Zusammenhange mit der häretischen Entwickelung gekannt, von seinem Auftreten in Rom, wo ihn die folgenden Berichte bei dem syrischen Cerdon in die Schule gehen lassen, nichts gewusst hätte. Auch als den dritten Hauptketzer konnte Justinus den Marcion ebenso gut Cerdo's Schüler gewesen sein lassen, wie er den zweiten Hauptketzer Menander Simon's Schüler gewesen sein lässt. Und ohne Grund behauptet Harnack: „Hätte schon Marcion damals in Rom selbst seine epochemachende Wirksamkeit eröffnet, es bliebe unbegreiflich, wie Justin diese übergehen konnte." Das thut er ja nicht, da er den Marcion „in dem

[35]) Vgl. meine Bemerkungen in Z. f. w. Th., 1874, IV, S. 598, 1881, I, S. 9 f. und Lipsius (II, 5 f.).

ganzen Menschengeschlechte" seine Lehre ausbreiten lässt[36]. In Justin's Apologie ist gár nicht zu verkennen der Hauptketzer Marcion, welcher von Rom aus die ganze Welt bewegte.

Als Hauptketzer stellt Justinus den Marcion keineswegs so dar, dass er mit andern Häretikern gar nichts gemein hätte. Wie er in der Apologie den Marcion mit Simon und Menander zusammenbringt, so stellt er in dem Dialog mit Tryphon c. 35 p. 253 die Marcioniten zusammen mit Valentinianern, Basilidianern, Satornilianern u. s. w.: *Ἄλλοι γὰρ κατ' ἄλλον τρόπον βλασφημεῖν τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ τὸν ὑπ' αὐτῶν προφητευόμενον ἐλεύσεσθαι Χριστὸν καὶ τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ διδάσκουσιν· ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν. — καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνό-*

---

[36]) Harnack lässt freilich gerade den Ausdruck *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* zum Verräther werden, weil Justinus „trotzdem sich nicht gemüssigt sieht, das Auftreten desselben in Rom selbst zu referiren", was ja bei solcher Allgemeinheit ganz unnöthig war. Von dem „ganzen Menschengeschlechte" kann doch die Bevölkerung der Welthauptstadt nicht ausgeschlossen sein. Freilich giebt Justinus wohl von Simon an beiden Stellen an, er habe in Rom selbst gelehrt, wogegen er bei Marcion an beiden Stellen in dieser Hinsicht gar nichts bemerkt. „Wenn er also bei dem bereits vor hundert Jahren aufgetretenen Simon eine Erinnerung an die römische Wirksamkeit desselben nicht für überflüssig hält, wieviel eher wäre dies bei Marcion zu erwarten, falls er eben erst seine verderbliche Lehre auch in Rom auszubreiten unternommen hätte." Allein nicht Simon's Wirksamkeit, sondern seine göttlichen Ehren in Rom erwähnt Justinus zweimal. Von göttlicher Verehrung Marcion's in Rom konnte aber nicht die Rede sein. Nicht Römern überhaupt, sondern dem Kaiser, welcher sich nicht um jeden Religionslehrer in Rom kümmern konnte, nennt Justinus „einen gewissen" Marcion, wie er auch trotz der Bildsäulengeschichte „einen gewissen" Simon aus Samarien einführt, und *Μαρκίωνα τὸν ἀπὸ Πόντου* wird man mit Lipsius (II, 19) so verstehen, dass Marcion nicht mehr in Pontus weilte. Dass Marcion, als Justinus in Rom seine Apologie schrieb, gleichfalls in Rom weilte und wirkte, darf man daraus schliessen, dass Justinus die Anhänger Marcion's, welche *ἡμῶν καταγελῶσιν*, erwähnt. Justin's Klage, dass Marcion leider so vielen Anhang finde, ist nichts weniger als „kühl und allgemein" gehalten.

ματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος. Dass die zuerst genannten *Μαρκιανοὶ* von dem Valentinianer Marcus, dessen Anhänger sonst *Μαρκώσιοι* heissen, benannt sein sollten, ist um so weniger glaublich, da die Valentinianer ja sofort besonders genannt werden. Man kann hier nicht umhin, die Anhänger des Hauptketzers Marcion zu verstehen, welche schon an sich kaum fehlen durften. Der Name *Μαρκίων* war, wie sich noch weiter zeigen wird, ein Deminutivum für *Μάρκος* [37]). Aus der Voranstellung der Marcioniten aber ist keineswegs mit Harnack (I, 33 f.) zu schliessen, dass Justinus sie auch in dem Syntagma gegen alle Häresien den Anhängern des Valentinus, Basilides, Satornilos u. s. w. vorangestellt haben sollte, am allerwenigsten, dass Marcion schon blühte, als Valentinus, Basilides, Satornilos erst knospeten, oder dass die Zeit der Wirksamkeit Marcion's der Zeit der grossen gnostischen Systeme vorherging (I, 78). Die Voranstellung der Marcioniten lehrt nichts weiter, als dass Justinus sie für die schlimmsten und gefährlichsten Ketzer hielt [38]). Wie alle Gnostiker, lästern auch sie den Weltschöpfer und seinen Christus, und wenn sie ihn auf die ärgerlichste Weise lästern, können sie in Justin's Syntagma recht gut die genannten Gnostiker zu Vorgängern gehabt haben. Diese Gnostiker konnte Justinus noch als Simon's und Menander's Jünger

[37]) Vgl. meine Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1875. II. S. 298 f., 1880. IV. S. 482 f. Lipsius hat diese Nachweisungen selbst anerkannt in der Schrift: Die edessenische Abgar-Sage, kritisch untersucht, 1880, S. 82, Anm., wo er auch darauf hinweist, dass in den Actis Silvestri, griechisch bei Combefis. Illustrium martyrum triumphi, Paris 1659, derselbe Häretiker bald *Μάρκος*, bald *Μαρκίων* heisst.

[38]) Auch Hegesippus (bei Eusebius KG. IV, 22, 5) schreibt nicht nach der Zeitfolge: *καὶ Μαρκιανισταὶ* (*Μαρκιωνισταὶ* var. lect.) *καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοί.* Irenäus adv. haer. IV, 6, 4 schreibt in umgekehrter Zeitfolge: qui a Marcione vel a Valentino aut a Carpocrate aut Simone aut reliquis falso cognominatis Gnosticis adinventus est falsus pater. II, 31, 1: qui sunt a Marcione et Simone et Menandro. Ohne alle Rücksicht auf die Zeitfolge Constitt. app. VI, 8: *Κήρινθος καὶ Μάρκος καὶ Μένανδρος καὶ Βασιλείδης καὶ Σατορνῖλος.* So wird man auch in dem Muratorianum Z. 81 f. ohne Rücksicht auf die Zeitfolge zu lesen haben: Marcioni autem vel Valentini vel Basilidis etc.

unterbringen. Das war ihm nicht mehr möglich bei Marcion, welcher von Simon als geistigem Stammvater nichts mehr wissen wollte (s. u. Anm. 65). Auch sachlich nahm er bei ihm als etwas Neues wahr: die unumwundene Lästerung des Weltschöpfers durch die Annahme eines höheren Gottes mit einem höheren Christus, den entschiedenen Bruch mit dem Gotte des Alten Test. und dieser Welt[39]). Diese Behauptung erschien ihm als der Gipfel der Häresie, welche mit Selbstvergötterung begann. Das abscheuliche *ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα* (Dial. c. Tr. c. 35 p. 235 A) gilt mehr den übrigen Gnostikern, dagegen die Leugnung der leiblichen Todten-Auferstehung[40]) ganz besonders auch dem Marcion.

Stellen wir aus diesen Aussagen Justin's Syntagma gegen alle Häresien noch, so gut es geht, zusammen. Nach der Himmelfahrt Christi stiftete der Teufel 1) den samaritischen Magier Simon an, sich selbst zu vergöttern, ebenso 2) dessen Schüler Menander, gleichfalls einen samaritischen Magier. Recht gut kann schon Justinus, wie seine Nachfolger, als Menander's

---

[39]) Darauf führt auch, was Irenäus adv. haer. IV, 6, 2 aus Justin's Syntagma gegen Marcion mittheilt: *καὶ καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπείσθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργὸν* et factorem et nutritorem nostrum. Diese Behauptung gilt nicht der Vielgötterei der Heiden, welche im Grunde gar keinen Weltschöpfer hatten. Gemeint ist vielmehr eine Lehre, welche den Weltschöpfer mit der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion gemein hatte, aber nicht die alleinige, ja nicht die höchste Gottheit sein liess. Es ist ganz dasselbe, wenn Clem. Hom. XVIII, 21 von Simon ein Ausspruch des Petrus angeführt wird: *ἐγὼ κατὰ τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον οὐδὲν οὐδενὶ πιστεύω λέγοντι, οὔτε ἀγγέλῳ οὔτε προφήταις, οὐ γραφαῖς, οὐχ ἱερεῦσιν, οὐ διδασκάλοις, οὐκ ἄλλῳ οὐδενί, κἂν σημεῖά τε καὶ τέρατα ποιῇ, κἂν ἐν ἀέρι ἐπιφανῶς ἀστράπτῃ ἢ δι' ὁραμάτων ἢ δι' ἐνυπνίων ἀποκαλύπτῃ.*

[40]) Dial. c. Tr. c. 80 p. 306 sq.: *Τοὺς γὰρ λεγομένους μὲν Χριστιανούς, ὄντας δὲ ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς αἱρεσιώτας ὅτι κατὰ πάντα βλάσφημα καὶ ἄθεα καὶ ἀνόητα διδάσκουσιν ἐδήλωσά σοι. — εἰ γὰρ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισὶ λεγομένοις Χριστιανοῖς καὶ τοῦτο μὴ ὁμολογοῦσιν, ἀλλὰ καὶ βλασφημεῖν τολμῶσι τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ τὸν θεὸν Ἰσαὰκ καὶ τὸν θεὸν Ἰακώβ, οἳ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* [genau die jetzt gangbare Unsterblichkeitslehre], *μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανούς.*

Schüler 3) den Satornilos, 4) den Basilides dargestellt habe[n]. Wie Satornil und Basilides durch Vermittelung Menander' auf Simon zurückgehen, so wird auch 5) irgend welche Vor gängerschaft den Uebergang bilden von Simon 6) zu Valen tinus. Den Schluss machte 7) Marcion, welcher immer noc[h] in irgend einem Zusammenhang (wohl durch Cerdo) mit de[m] Simonianismus gestanden haben kann. So lässt es sich be greifen, dass die Selbstvergötterung, aus welcher Justinus di[e] Häresie der christlichen Zeit entstanden sein lässt, dazu fort schreiten konnte, dass verschiedene Häretiker, jeder auf sein[e] Weise, Lästerung des Weltschöpfers und seines Christus lehrten und dass schliesslich Marcion der ganzen Menschheit eine[n] über den Weltschöpfer erhabenen höheren Gott, einen übe[r] dessen Christus erhabenen Sohn Gottes predigte.

Diese Vorstellung von Justin's Syntagma gegen alle Hä resien hat freilich im Einzelnen noch mehrfache Prüfung z[u] bestehen. Zunächst fragt es sich, ob diese Auffassung un[d] Darstellung dem Justinus eigenthümlich war oder nicht. Ha[t] Justinus dieselbe schon vorgefunden oder selbst erfunden? Nur so weit wir wissen, was dem Justinus eigenthümlich ist können wir zweitens auch beurtheilen, was die nachfolgende[n] Häreseologen von ihm aufgenommen, was sie anderswohe[r] geschöpft oder aus eigenen Mitteln hinzugethan haben. Ver gleichen wir also zuerst die alten, von Justinus unabhängige[n] Berichte, um dann zu seinen häreseologischen Nachfolger[n] überzugehen.

2. Die alten von Justinus unabhängigen Berichte übe[r] die Häresien des Urchristenthums.

Nach Harnack (I, 36—41) wäre der Erste, bei de[m] wir doch mit aller Sicherheit eine Kenntniss des justinische[n] Werkes vermuthen dürfen, und den Lipsius ganz übergeht Hegesippus. Ich fand (Z. f. w. Th. 1874. S. 599 f.), das[s] Lipsius Recht gethan hatte, in Sachen Justin's den Hege sippus ganz aus dem Spiele zu lassen. Lipsius selbst (II, 23 f.) lehnte freilich die neue Vermuthung nicht so unbedingt ab. Ich habe sie als völlig unstatthaft in meinen wiederholte[n]

Untersuchungen über Hegesippus[41]), auf welche ich hier verweise, ganz bei Seite gelassen und meine, dass Harnack (Griech. Apologeten S. 130, Anm. 69) sie nicht mehr hätte behaupten sollen.

Dem Hegesippus, welcher gegen 180 seine Hypomnemata verfasste, galt die Häresie nicht, wie dem Justinus, als erst in der christlichen Zeit angestiftet durch die bösen Dämonen, sondern als schon vorchristlich, auch nicht als unjüdischen, rein samaritischen Ursprungs, sondern als jüdisch-christlich. Wie das wahre Judenthum und das Christenthum eins sein sollen, so hängen bei Hegesippus auch jüdische und christliche Häresie stetig zusammen. Die Häresie erscheint ihm von Hause aus als der Gegensatz gegen den Stamm Juda und den Christus. Auch Hegesippus kennt eine Siebenzahl vorchristlicher Häresien unter den Israeliten (nicht bloss Juden), aber eine andre als Justinus (s. Anm. 29). Hegesippus schreibt (bei Eusebius KG. IV, 22, 7): *Ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ, τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.* Da erhalten wir ausser den Samaritern und der bekannten Dreizahl von Essäern, Sadducäern, Pharisäern noch die von Josephus (bell. iud. II, 8, 1. Ant. XVIII, 4, 2. 6) hinzugefügten Galiläer, d. h. die Anhänger des zelotischen Galiläers Judas (vgl. Apg. 5, 37). Die Siebenzahl von Häresien macht Hegesippus voll durch die Hemerobaptisten, welche den Baptisten Justin's entsprechen[42]), und die Masbotheer[43]). Aus diesen sieben israelitischen Häresien lässt

---

[41]) Z. f. w. Th. 1876. II. S. 177—229. 1878. III. S. 297—321.

[42]) Clem. Hom. II, 23: *Ἰωάννης τις* (der Täufer) *ἐγένετο ἡμεροβαπτιστής*, vgl. die Johannesjünger Clem. Recogn. I, 54 f. Hemerobaptisten heissen eine Art von Essenern Constitt. app. VI, 6, bei Epiphanius Haer. XVII, Pseudo-Hieronymus de haeresibus, Isidorus Hispal. Origg. VIII, 5, Honorius Augustodunensis de haeresibus.

[43]) Constitt. app. VI, 6: *καὶ Μασβωθαῖοι οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι, ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες.* Diese Bemerkung legte mir (Z. f. w. Th. 1880. III. 383 f.) die Herleitung von צְבוּת, voluntas, mit vorgesetztem בְּ nahe, wie ja unter den Simonianern auch *Ἐντυχιταί* waren (vgl. Clemens v. Alex. Strom. VII, 17, 108 p. 900). Wer alles auf Zufall (*ἐν τύχῃ*)

er den (doch wohl jüdischen) Thebuthis hervorgegangen sein, welcher nach dem Tode des Jakobus gern Bischof werden wollte, und da vielmehr Symeon Bischof ward, heimlich zu verderben anfing[44]). Von den sieben israelitischen Häresien leitet Hegesippus aber auch andre Erscheinungen her, welche den Uebergang bilden zu den eigentlich christlichen Häresien (bei Euseb. KG. IV, 22, 5): *ἀφ' ὧν (τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων) Σίμον, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθεανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβώθεος, ὅθεν Μασβώθεοι.* Nicht, wie Justinus, als den Archihäretiker der christlichen Zeit, sondern als einen Ausläufer der israelitischen Häresien stellt Hegesippus den Simon dar. Dann lässt er den Kleobios folgen, welchen wir wohl sonst[45]), aber nicht in den erhaltenen Schriften Justin's, auch nicht bei Irenäus und Nachfolgern erwähnt finden. Ferner bringt Hegesippus hier den Dositheos, welcher wohl sonst als Vorgänger und Lehrer Simon's, aber wenigstens als solcher nicht bei Hippolytus I erwähnt wird, in den erhaltenen Schriften Justin's, bei Irenäus und Hippolytus II gar nicht

---

zurückführt, leitet die menschlichen Handlungen um so mehr aus reiner Willkür (בצבות) her. Oder sollte der Name zusammenhängen mit *Θέβουθις* (s. Anm. 44)? Die unwahrscheinliche Herleitung von שבת (also Sabbatarii) vertreten Pseudo-Hieronymus a. a. O. (Masbothaei dicunt ipsum esse Christum, qui docuit illos in omni re sabbatizare), Isidorus Hispal. a. a. O., Honorius Augustodunensis a. a. O. und Neuere. Ephräm (evangelii concordantis expositio ed. Geo. Moesinger, Venet. 1876, p. 287 sq.) zählt unter 7 israelitischen Secten auch die Mazberchtenses (richtiger nach cod. B.: Mazbuthazi) auf: 1) Pharisaei, 2) Saducaei, 3) Esseni, 4) Galilaei, 5) Mazbuthazi, 6) Samaritani, 7) Habionenses, wozu noch die Johannes-Jünger kommen.

[44]) Auf den Bischofsstuhl in Jerusalem hätte ein Nicht-Jude kaum hoffen können. Der *Θέβουθις* des Hegesippus hat denselben Namen, wie der jüdische Priester *Θεβουθί* dessen Sohn Jesus Josephus bell. iud. VI, 8, 3 bei der Belagerung Jerusalems durch Titus erwähnt. Den Eigennamen טבות belegt Jac. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch, Bd. II, 1879, S. 133.

[45]) Vgl. meine Nachweisungen in der Z. f. w. Th. 1876. II. S. 215, 1, dazu Th. Zahn, Acta Iohannis, 1880. S. LXIII f. 197, 2. 225, 17, Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. I, 1883, S. 99.

vorkommt. Darauf folgen Gorthäus und die Gorathener, welche wir aus Epiphanius Haer. XII als eine samaritische Häresie kennen lernen, endlich die Masbotheer, welche Epiphanius schon unter den sieben israelitischen Häresien angeführt hatte. Woher die Wiederholung? Harnack (I, 39) meint, aus einer zweiten Quelle, dem Syntagma Justin's. Aber die Masbotheer finden sich gerade bei Justinus nicht (s. o. Anm. 43). Näher liegt gewiss die Annahme, dass Hegesippus sich nicht ganz gleich geblieben ist, die Masbotheer einmal unter den israelitischen Stamm-Häresien, dann unter ihren Absenkern angeführt hat. Erst nach diesen Uebergangsstufen lässt Hegesippus die eigentlich christlichen Häresien, lauter gnostische, folgen: *ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιανισταὶ* (*Μαρκιωνισταὶ* var. l.) *καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοί, ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν. ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδοαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.* Menander steht hier dem Simon nicht so nahe, wie bei Justinus. Er steht an der Spitze der entschieden christlichen Häresien, deren offenes Hervortreten Hegesippus erst in die christliche Zeit setzt. Noch als (kurz vor der Zerstörung Jerusalems) Symeon dem Jakobus als Bischof nachfolgte, soll die Kirche unbefleckt, jungfräulich gewesen sein, noch nicht verderbt durch eitles Gerede[46]. Vernommen hat freilich schon die apostolische Kirche „eitles Gerede“ und „Lügen gegen die göttlichen Schriften und Worte des Herrn“, und zwar gerade von Paulus[47]. Und heimlich hatte schon

---

[46]) Bei Eusebius KG. IV, 22, 4: *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.*

[47]) Stephanus Gobarus bei Photius Bibl. cod. 232: *Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅ, τι καὶ παθὼν μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα* (1 Cor. II, 9) *λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος* (Matth. XIII, 16) *Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα.* Anstatt meine Hegesippus-Forschungen zu verurtheilen und bei Hegesippus als einem „gewiss gut katholischen“ Manne (Zeitschrift f. KG. III, 3, S. 391, 1) zu beharren,

Thebuthis Verderben anzurichten begonnen. Aber es sind noch israelitische Häretiker, von welchen Hegesippus (bei Eusebius KG. III, 32, 2. 3) unter K. Trajanus den Symeon angegeben werden lässt als David's Nachkommen und Christen. Bis zu dieser Zeit lässt Hegesippus die Kirche eine unbefleckte Jungfrau geblieben, die gesunde Richtschnur der heilbringenden Predigt nur im Verborgenen angeschädigt worden sein. Erst als der heilige Chor der Apostel in verschiedener Weise das Leben beschlossen hatte, das Geschlecht der unmittelbaren Hörer vorübergegangen war, wagten es die falschen Lehrer, der Predigt der Wahrheit die *ψευδώνυμος γνῶσις* gegenüberzustellen[48]. Alles dieses zeigt wohl eine gewisse Uebereinstimmung des Hegesippus mit Justinus, aber eine weit grössere Verschiedenheit. Uebereinstimmend ist die Annahme vorchristlicher Häresien, aber verschieden die Herleitung der christlichen Häresien auch von den jüdischen, nicht bloss von der samaritischen. Uebereinstimmend ist das Fehlen einer Häresie des Judenchristenthums, aber verschieden die Auffassung des Paulus, welchen Hegesippus noch verworfen, Justi-

---

hätte Harnack lieber zeigen sollen, wie die Verurtheilung des Paulus von Hegesippus fern gehalten werden kann.

[48]) Eusebius KG. III, 32, 7. 8: *ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ* (Hegesippus) *διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους* (Symeon und Judas' Enkel) *ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σόφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκαλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.* Man hat freilich die Worte von *ὡς δ' ὁ ἱερὸς* an dem Hegesippus abnehmen und dem Eusebius selbst zuschreiben wollen. So auch Harnack mit gewohnter Zuversicht in der Zeitschrift für Kirchengeschichte III, 3 (1879), S. 391. Allein wie ist solche Zerreissung des Zusammenhangs nur möglich? Die Erhaltung und die Zerstörung der Jungfräulichkeit der Kirche gehören unzertrennlich zusammen. Dem Eusebius selbst kommt es hier gar nicht auf die innern Zustände der Kirche, sondern lediglich auf die äussern Verfolgungen der Kirche an, vgl. KG. III, 33.

nus nur ganz bei Seite gelassen hat. Grundverschieden ist die Ansicht von dem Ursprunge der christlichen Häresie, welche Hegesippus noch allmählich aus israelitischen Wurzeln hervorgehen, Justinus mit Einem Schlage aus samaritischer Magie entspringen lässt. Simon ist bei Hegesippus noch nicht der einzige Anfänger häretischer Selbstvergötterung, sondern hängt noch zusammen mit den sieben israelitischen Häresien, mit Dositheos u. s. w., hat neben sich den Kleobios und muss den Vorrang eines Urketzers theilen mit Thebuthis, welchen Justinus nicht gekannt haben wird, am Ende auch mit Paulus. Menander schliesst sich bei Hegesippus nicht so unmittelbar und einfach an Simon an, wie bei Justinus. Das offene Hervortreten der Häresien seit dem Aussterben der Apostel und unmittelbaren Jünger Jesu hat Hegesippus jedenfalls bestimmter als Justinus von ihrem verborgenen Wirken in der apostolischen Zeit unterschieden.

Abweichend von Justinus behandelt auch der Pseudo-Clemens der Recognitionen und der Homilien, welchen Th. Zahn's Machtspruch (Gött. Gel. Anzeigen 1876, Stück 45) noch nicht aus dem 2. Jahrhundert ausgewiesen hat, den Ursprung der christlichen Häresie[49]). Wie bei Hegesippus, so werden wir auch hier durch die Grundschrift, das Κήρυγμα oder die κηρύγματα Πέτρου, noch in die inneren Spaltungen des Israelitismus zurückgeführt (Recogn. I, 54). Als die Ankunft Christi bevorstand, bewirkte der böse Feind (der Teufel) Spaltungen in dem Volke. Das erste Schisma war das der Sadducäer, bei welchen eine spätere Hand nicht bloss den Täufer Johannes, sondern auch schon den Dositheos und den Simon hinzugefügt hat. Ein zweites Schisma war das der Samariter, welche die Auferstehung der Todten leugneten, Gott nicht in Jerusalem, sondern auf dem Berge Garizim angebetet wissen wollten, aber den wahren Propheten nach den Weissagungen Mose's erwarteten und nur durch

---

[49]) Vgl. meine Schrift über die clementinischen Recognitionen und Homilien, 1848, dazu die Abhandlungen: Ueber den Ursprung der pseudoclementin. Recognitionen und Homilien in den Theol. Jahrbb. 1854. IV. S. 483 f., ferner in der Zeitschr. f. w. Th. 1858. III. S. 408 f. 1868. IV. S. 357 f. 1869. IV. S. 353 f.

Dositheos verhindert wurden, denselben in Jesu anzuerkennen. Ein drittes und viertes Schisma stellen die Schriftgelehrten und Pharisäer dar, welche als Schlüssel des Himmelreichs das Wort der Wahrheit aus Mose's Ueberlieferung besassen, aber es dem Volke vorenthielten. Fünftens erklärten einige Johannesjünger ihren Meister für den Christus. Den Priestern oder der jüdischen Hierarchie, welche vor allem das Opferwesen verfocht, und jenen fünf Spaltungen standen die Christen gegenüber als die rechtgläubigen Juden, welche insbesondere (gut essenisch?) die Verwerflichkeit der Opfer erkannten (Rec. I, 37. 39). Aber bei der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden dringt durch Paulus, den „feindseligen Menschen“ und einstigen Verfolger (Rec. I, 70. 71), eine „gesetzwidrige und närrische Lehre ein, welche auf Zerstörung des Tempels ausgeht (Petri epi. ad Jac. 2). Auch die *Περίοδοι Πέτρου* (Rec. IV—VI) halten als den eigentlichen Ketzer noch den Paulus fest. Ihm, dem falschen Apostel der Heiden, gilt es, dass der Teufel nach der Erscheinung des wahren Propheten (Jesus) festinat continuo emittere in hunc mundum pseudoprophetas et pseudoapostolos falsosque doctores, qui sub nomine quidem Christi loquerentur, daemonis autem facerent voluntatem (Rec. IV, 34). Erst in den Anagnorismen (Rec. VII—X) tritt uns Simon entgegen, aber noch nicht als ein samaritischer, sondern als ein jüdischer Magier zu Cäsarea, welcher sich für den von Moses verheissenen Propheten ausgiebt, also schon als Pseudo-Christus auftritt[50]). Der „feindselige Mensch“ (Paulus) und der jüdische Magier Simon sind erst in der clementinischen Bearbeitung der Streitreden zu Cäsarea (Rec. II. III) verschmolzen worden mit dem samaritischen Magier Simon, welcher immer noch in der Rolle des Paulus erscheint (Rec. II, 18. III, 49), wenn er auch hauptsächlich die gnostische Häresie vertritt und gar den Antichrist spielt. Seine Irrlehre ist aber nicht, wie bei Justinus, eine bis dahin unerhörte Selbstvergötterung, sondern geht hervor aus der Schule des samaritischen Irrlehrers Dositheos (Rec. II, 8 sq.). Nach Ermordung des Täufers Johannes begann Dositheos seine

---

[50]) Vgl. meine Nachweisungen in der Z. f. w. Th. 1868. S. 381 f. 1877. S. 503 f.

Häresie mit dreissig Hauptschülern und einem Weibe Luna (Ἑλένη). Die dreissig Schüler und die Helena bedeuten die festen Monate zu dreissig Tagen, welche Dositheos einführen wollte. Dahin gehört wohl auch der Name Ἑστώς, welchen Dositheos schon als auctor constantis mensis führen konnte. Wenn nun der Magier Simon den Dositheos verdrängt und selbst als „Stehender" sammt der Helena auftritt, so erscheint bei ihm nichts neu als die gnostische Fassung des „Stehenden" und der Helena. Simon erklärt Rec. I, 72: se esse aliquem Stantem hoc est alio nomine Christum, et virtutem summam excelsi dei, qui sit supra conditorem mundi. Er ist ehrgeizig, ita ut excelsam virtutum, quae supra conditorem deum sit, credi se velit et Christum putari atque Stantem nominari (Rec. II, 7). Simon zieht umher mit der Helena, adserens semet ipsum quidem virtutem esse quandam, quae sit supra conditorem deum, Lunam vero quae secum est esse de superioribus coelis deductam eandemque cunctorum genitricem adserit esse sapientiam (Rec. II, 12). In der Welthauptstadt Rom will dieser samaritisch-gnostische Simon auftreten und göttliche Ehren erlangen (Rec. II, 9. III, 63), was Justinus unter K. Claudius wirklich geschehen sein lässt. Die Homilien des römischen Paulus heben die Paulus-Bedeutung dieses Simon noch bestimmter hervor. Solchem Judenchristenthum galt als der Stammvater aller Häresien Simon-Paulus. Wehmüthig bemerkt der Petrus der Homilien XVI, 21 über ihn: *Γένοιτο μέχρι Σίμωνος ἀρκετὸν γενέσθαι τὸν κατὰ τοῦ θεοῦ πρὸς πειρασμὸν ἀνθρώπων λόγον. ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι, αἵτινες, ὡς στοχάζομαι, ἀπὸ τοῦ τὸν θεὸν βλασφημοῦντος Σίμωνος τὴν ἀρχὴν λαβοῦσαι εἰς τὸ τὰ αὐτὰ τῷ Σίμωνι κατὰ τοῦ θεοῦ λέγειν συνεργήσουσιν.* Als das Wesen der Häresie erscheint hier, wie bei Justinus, die Lästerung Gottes und zwar nicht bloss als Selbstvergötterung, sondern auch als Herabsetzung des Weltschöpfers zu einem unvollkommenen und untergeordneten Wesen (s. o. Anm. 39). Die Wurzel der Häresie aber findet Pseudo-Clemens nicht bloss in dem Samaritanismus, sondern auch in dem Paulinismus. Seiner ganzen Darstellung liegt noch die Auffassung des Paulus als des Urketzers zu Grunde, und der ihm eigene Simon-Paulus wird nicht so

unmittelbar, wie bei Justinus, durch den Teufel angestiftet, sondern geht hervor aus der Schule des Samariters Dositheos, von welchem wir bei Justinus nichts bemerken, und schliesst sich auch mit seiner Selbstvergötterung an die Hestos-Würde des Dositheos an, von welcher Justinus keine Spur darbietet.

Hegesippus und Pseudo-Clemens lehren also bereits, dass Justinus keine allgemein gangbare Ansicht vorgetragen hat, indem er die Häresien der christlichen Zeit lediglich aus samaritischer Magie und plötzlicher Anstiftung des Teufels herleitete. Nichts mehr von einem Zusammenhang der christlichen Häresie mit der jüdischen, welchen Hegesippus festhielt; nichts mehr von einem Zusammenhang mit dem Samariter Dositheos, von welchem noch Pseudo-Clemens in stetigem Fortschritte den Archihäretiker Simon herleitet; auch nichts mehr von einem Zusammenhang der christlichen Häresie mit Paulus, welchen Pseudo-Clemens gar mit dem Hauptketzer Simon zusammenfasst. Keine Spur endlich von dem Thebuthis und dem Kleobios des Hegesippus.

Abweichend und sichtlich unabhängig von Justinus hat auch der heidnische Celsus in seinem *ἀληθὴς λόγος* gegen die Christen einen Ueberblick der christlichen Häresie gegeben, indem er die Christenheit in so zahlreiche Secten zerfallen sein lässt. Keine rechtgläubige Kirche gegenüber den Häresien, sondern nur eine Menge (*πλῆθος*) neben kleineren Theilungen, und noch eine starke Vertretung des Judenchristenthums. Origenes c. Cels. V, 61. 62 (Opp. I, 624 sq.) schreibt über Celsus: *Ἑξῆς δὲ τούτοις φησί· Μή με οἰηθῇ τις ἀγνοεῖν, ὡς οἱ μὲν αὐτῶν (τῶν Χριστιανῶν) συνθήσονται, τὸν αὐτὸν εἶναι σφίσιν, ὅνπερ Ἰουδαίοις, θεόν, οἱ δὲ ἄλλον, ᾧ τοῦτον ἐναντίον, παρ' ἐκείνου τε ἐλθεῖν τὸν υἱόν. — ἔστιν δ' ἔτι καὶ τρίτον γένος τῶν ὀνομαζόντων ψυχικούς τινας καὶ πνευματικοὺς ἑτέρους (ἑαυτούς?). οἶμαι δ' αὐτὸν (τὸν Κέλσον) λέγειν τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου. — ἔστωσαν δέ τινες καὶ ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί. — ἔστωσαν δέ τινες καὶ τὸν Ἰησοῦν ἀποδεχόμενοι, ὡς παρὰ τοῦτο Χριστιανοὶ εἶναι αὐχοῦντες, ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὸν Ἰουδαίων νόμον ὡς τὰ Ἰουδαίων πλήθη βιοῦν ἐθέλοντες* (Origenes versteht hier die doppelten Ebionäer). — *τί τοῦτο φέρει ἔγκλημα τοῖς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, οὓς ἀπὸ τοῦ πλήθους ὠνόμασεν ὁ Κέλσος; εἶπε δέ τινας εἶναι καὶ Σι-*

βυλλιστάς, τάχα παρακούσας τινῶν ἐγκαλούντων τοῖς οἰομένοις προφῆτιν γεγονέναι τὴν Σίβυλλαν καὶ Σιβυλλιστὰς τοὺς τοιούτους καλεσάντων. εἶτα σωρὸν καταχέων ἡμῶν (ἡμῖν?) ὀνομάτων φησὶν εἰδέναι τινὰς καὶ Σιμωνιανούς, οἳ τὴν Ἑλένην ἤτοι διδάσκαλον Ἕλενον σέβοντες Ἑλενιανοὶ λέγονται. ἀλλὰ λανθάνει τὸν Κέλσον, ὅτι οὐδαμῶς τὸν Ἰησοῦν ὁμολογοῦσιν υἱὸν θεοῦ Σιμωνιανοί, ἀλλὰ δύναμιν θεοῦ λέγουσι τὸν Σίμωνα τερατευόμενοι περί αὐτοῦ τινά. — — Κέλσος μὲν οὖν οἶδε καὶ Μαρκελλιανοὺς ἀπὸ Μαρκελλίνας[51]) *καὶ Ἁρποκρατιανοὺς*[52]) *ἀπὸ Σαλώμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μαριάμνης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μάρθας. — — ἐμνήσθη δ' ὁ Κέλσος καὶ Μαρκιωνιστῶν προϊσταμένων Μαρκίωνα.* Die verschiedenen Theilungen der Christenheit führte Celsus also zurück auf den Grundunterschied, dass den Gott des Christenthums die Einen für eins mit dem Gotte des Judenthums hielten, die Andern von demselben unterschieden. Diejenigen Christen, welche an dem Gotte des Judenthums festhielten, bilden offenbar die Mehrheit, scheiden sich aber wieder von einander, da Manche (die Judenchristen) auch das Gesetz des Juden fortbeobachten wollten, Andere (immerhin die Mehrzahl) nicht. Als diejenigen Christen, welche den Gott des Christenthums von dem Gotte des Judenthums unterschieden, wird Celsus angesehen haben: die Simonianer und Helenianer (deren Beziehung auf Simon's Helena ihm nicht bekannt war), welche Origenes gar nicht als Christen anerkennen will, die „Gnostiker", welchen man wohl auch die Sibyllisten beigesellen darf[53]), die Karpokratianer und Marcellianer, endlich die Marcioniten. Als eine besondre Art (*τρίτον γένος*) erschienen dem Celsus solche Christen, welche sich als Pneumatiker über die Menge der Psychiker (der gewöhnlichen Christen) erhoben, allerdings wohl namentlich die Valentinianer, welche die christliche Geistesreligion nicht bloss in einen

---

[51]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 25, 6.

[52]) Gewöhnlich liest man [*Κ*]*αποκρατιανούς*, was auch sachlich richtig ist. Lipsius (II, 86 Anm.) will jedoch nichts geändert wissen, weil dem Celsus der Gott Harpokrates geläufiger gewesen sei, als der Gnostiker Karpokrates.

[53]) Die Verehrung der Sibylle findet sich bei den gnostischen Peraten Phil. V, 16 p. 131, aber auch bei rechtgläubigen Christen, vgl. meine Nachweisungen in der 2. Ausgabe der Clementis Romani epistulae p. 77, 11.

Gegensatz gegen die jüdische Gesetzesreligion stellen wollten, vielmehr durch typisch-allegorische Deutung sich auch das Alte Test. zurechtlegten.

Clemens von Alexandrien zeigt eine so selbständige Kenntniss der Häresien, dass man gar keinen Grund hat, ihn von Justinus abhängig sein zu lassen. In dem Hauptwerke der Stromata spricht er den Vorsatz aus, die Einheit des Weltschöpfers mit dem Vater Christi in einer Erörterung gegen die Häresien nachzuweisen[54]). Hat Clemens sich diese Erörterung vorbehalten für die Stromata selbst, deren achtes Buch in Wirklichkeit fehlt, aber vorhanden gewesen zu sein scheint[55]), oder hat er eine eigene Schrift gegen die Häresien im Simon gehabt? Wer wollte nicht wünschen, gerade von dem alexandrinischen Clemens eine häreseologische Schrift zu besitzen? Theodoret von Cyrus nennt ihn in dem Vorworte der *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* wirklich unter den alten Kirchenlehrern, aus welchen er die Mythen der alten Häresien gesammelt habe, nach Justinus, Irenäus, vor Origenes, Eusebius u. s. w. Und es ist fraglich, ob alle seine Erwähnungen des Clemens sich auf dessen erhaltene Schriften, namentlich die Stromata zurückführen lassen[56]). Wir aber können uns nur an diese Schriften halten. Clemens stellt nun Strom. VII, 17, 106. 107 p. 898 die Häresien in Vergleichung mit der katholischen Kirche als weit jünger dar: *Ὅτι γὰρ μεταγενεστέρας τῆς κα-*

---

[54]) Strom. IV, 13, 94 p. 604: *ὅτι δὲ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ υἱοῦ πατὴρ ὁ δημουργὸς τῶν συμπάντων ὁ παντοκράτωρ κύριος, εἰς ἐκείνων ἀνεβαλόμεθα τὴν σκέψιν, καθ᾽ ἣν πρὸς τὰς αἱρέσεις ὑπεσχήμεθα διαλέξασθαι, τοῦτον εἶναι μόνον δεικνύντες τὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ κεκηρυγμένον.* Vgl. §. 95 p. 605.

[55]) Vgl. das Bruchstück in Leontii et Iohannis sacrarum rerum lib. II. (A. Mai Scriptt. vett. nov. coll. T. VII, 1, 88). *Κλήμεντος ἐκ τοῦ ἡ στρώματος*, welches zu bezweifeln kein Grund ist.

[56]) Haer. fab. I, 4 über Basilides und Isidorus, I, 6 über Prodikos (wo Strom. III, 4, 27 p. 523 sq. angeführt wird), I, 19 über Valentinus und Nachfolger, III, 1 über die Nikolaiten (wo Strom. III, 4, 25. 26 p. 522 sq. angeführt wird) kommt man mit den erhaltenen Schriften des Clemens aus. Aber haer. fab. I, 21 über Severus den Stifter der Enkratiten bietet der angeführte *Κλήμης ὁ στρωματεύς* nichts weiter als den Namen der Enkratiten (Strom. VII, 17, 108 p. 900). Als Häupter der Enkratiten nennt Clemens sonst nur den Julius Cassianus und Tatianus (Strom. III, 13, 91 p. 552 sq.).

θολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν, οὐ πολλῶν δεῖ λόγων. ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου Καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν Αὐγούστου (l. Τιβερίου) χρόνων τελειοῦται, ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται. κάτω δέ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους (117—138) οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου (Antonini Pii 138—161) διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι (l. Θεοδᾶ διακηκοέναι) φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου. Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο, μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν (vgl. Apg. 8, 24). So, wie die Worte lauten, scheinen da Simon und Marcion gar ihre Rollen vertauscht zu haben. Als Urketzer erscheint ja nicht Simon, welcher erst nach Marcion auf kurze Zeit dem Petrus Gehör gab, sondern eher Marcion. Und doch sollen die christlichen Häresien, welche Hegesippus schon unter Kaiser Trajanus offen hervortreten liess, nicht vor Kaiser Hadrianus ersonnen worden sein, und derselbe Marcion, welcher schon dem Simon zeitlich vorangestellt wird, soll noch ein Zeitgenosse des Basilides und des Valentinus gewesen sein, als ein Greis (von etwa 130 Jahren) mit denselben verkehrt haben. So etwas lässt sich freilich mit Justin's Angaben über Marcion als den Hauptketzer der Gegenwart im Gegensatze gegen Simon als den Urketzer der Vergangenheit nicht zusammenreimen. So etwas lässt sich aber auch überhaupt nicht reimen. Man hat die so ernsthafte Ausführung des Clemens spöttisch verstanden: „Alle drei, Basilides, Valentin, Markion, gehören einem weit jüngeren Zeitalter an, obwohl sie freilich Wunder wie alt thun, Basilides ein Schüler des Hermeneuten des Petrus Glaukias heisst, Valentin ein Schüler des Theodad sein soll, der wieder, wie es heisst, ein guter Bekannter des Paulus war. Denn Markion vollends beruft sich gar auf den Apostel Paulus unmittelbar, als wäre er älter selbst als jene Apostelschüler, so dass selbst Simon der Häresiarch an Alter hinter ihm zurücksteht und demnach erst nach ihm auf kurze

Zeit den Petrus gelegentlich gehört hat, im Gegensatze zu dem intimen Umgange Markion's mit dem Heidenapostel [57]." Aber wie kann Clemens den Marcion, weil er ohne solchen Mittelsmann, wie Theodas, unmittelbar auf Paulus selbst zurückging, gar vor den Urketzer Simon, dessen Hören auf die Predigt des Petrus selbst der Bekehrung des Paulus vorherging, angesetzt haben? Wie kann er dann vollends fortfahren: *ὧν οὕτως ἐχόντων συμφανὲς ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας καὶ τὰς ἔτι τούτων ὑποβεβηκυίας τῷ χρόνῳ κεκαινοτομῆσθαι παραχαραχθείσας αἱρέσεις?* Einige Hülfe bietet eine etwas abweichende Erklärung. Basilides und Valentinus rühmten sich, Schüler und Bekannte von zwei Aposteln zu Lehrern gehabt, also mit Aelteren verkehrt zu haben. Marcion dagegen, ihr Zeitgenosse, verkehrte als bejahrter Mann mit Jüngeren (wie Cerdo). Von einem höheren Alter der Häresien kann gar nicht die Rede sein, obwohl Basilides und Valentinus, *πρεσβυτέροις συγγενόμενοι*, einen gewissen Schein von Alterthum haben. Vollends bei Marcion kann von höherem Alter keine Rede sein. „Denn Marcion, zu derselben Zeit mit ihnen geboren, verkehrte wie ein Greis mit Jüngeren", Marcion ging noch in seinen alten Tagen in die Schule bei Jüngeren, nämlich bei Cerdon, welcher nichts weniger als ein Apostelschüler war, und Genossen. Mit *μεθ' ὃν* (auch wenn man es verbessert in *μεθ' ὧν*) *Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν* ist aber schlechterdings nichts anzufangen. Es bleibt nichts übrig, als diese Worte für eine ungeschickte Randbemerkung, welche dann in den Text kam, oder gleich für den Zusatz eines Abschreibers zu erklären [58]. Nach dieser Amputation ist der alexandrinische Clemens wohl im Einklange mit Justin's Reihenfolge der Häretiker von Simon bis Marcion, aber mit selbständiger Kenntniss der näheren Umstände, dass Basilides und Valentinus durch ältere Lehrer noch mit den Aposteln zusammenhängen wollten, Marcion dagegen noch in höherem Lebensalter mit Jüngeren (wie

---

[57]) So nach dem Vorgange Volkmar's (theol. Jahrbb. 1855. S. 272 f.). Lipsius II, 235 f.

[58]) Vgl. meine Abhandlung über Cerdon und Marcion, Z. f. w. Th. 1881. I. S. 28.

Cerdon) verkehrte, was alles er schwerlich von Justinus gelernt hat. Selbständige Kenntniss der Häretiker von den Simonianern an bis zu den nachjustinischen Phrygern oder Montanisten beweist Clemens bald darauf (Strom. VII, 17, 108 p. 900), indem er eine gewisse Aufzählung der Häresien nach ihren Benennungen giebt: *Τῶν δ' αἱρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσηγορεύθησαν* (vgl. Justinus Dial. c. 35, oben S. 27 f.), *ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου, κἂν τὴν Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν· μία γὰρ ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις· αἱ δὲ ἀπὸ τόπου, ὡς οἱ Περατικοί, αἱ δὲ ἀπὸ ἔθνους, ὡς ἡ τῶν Φρυγῶν, αἱ δὲ ἀπὸ ἐνεργείας, ὡς ἡ τῶν Ἐγκρατιτῶν, αἱ δὲ ἀπὸ δογμάτων ἰδιαζόντων, ὡς ἡ τῶν Δοκιτῶν καὶ ἡ τῶν Αἱματιτῶν· αἱ δὲ ἀπὸ ὑποθέσεων καὶ ὧν τετιμήκασιν, ὡς Καϊνισταί τε καὶ Ὀφιανοὶ προσαγορευόμενοι· αἱ δὲ ἀφ' ὧν παρανόμως ἐπετήδευσάν τε καὶ ἐτόλμησαν, ὡς τῶν Σιμωνιανῶν οἱ Ἐντυχιταὶ καλούμενοι*[59]).

Noch weiter über Justinus hinaus führt uns Origenes, welchem wir gleichfalls manche selbständige Nachricht über die Häretiker verdanken. Derselbe hält sich bei seiner Beschreibung des häretischen Menschen Tit. 3, 10. 11 an die drei Artikel des christlichen Glaubens[60]). Die Häresie des ersten Artikels ist die Behauptung, dass der Gott der Evangelien und Vater Christi verschieden sei von dem Gotte des Gesetzes und der Propheten, eine Unterscheidung, deren Bedeutung schon Celsus hervorgehoben hatte. Hierher gehören nach Origenes die sectatores Marcionis et Valentini et Basilidis et hi, qui se Tethianos (l. Sethianos) appellant, sed et Apelles etc. Häretiker des zweiten Artikels sind erstlich diejenigen, qui dicunt eum (Iesum Christum) ex Ioseph et Maria natum, sicut sunt Ebionitae et Valentiniani (Cerinthiani?), dann aber auch diejenigen, welche Christum als den Erstgeborenen und

---

[59]) Bei Theodoret haer. fab. I, 1. V, 9 *Εὐτυχιταί*, wie man auch bei Clemens v. Alex. lesen wollte (Cotelier, Ecclesiae graecae monum. III. p. 640 sq., A. Simson in der Zeitschrift f. d. histor. Theol. 1841. III. S. 44). Allein *Ἐντυχιταὶ* geht zurück auf Gen. 30, 11 *Ἐν τύχῃ* und entspricht den Masbotheern (s. Anm. 43).

[60]) Vgl. das Bruchstück über den Brief an Titus in des Pamphilus Apologie für Origenes p. 22 sq., auch Opp. ed. Ruae. IV, 695 sq.

Gott der ganzen Schöpfung verleugnen, hominem solum eum dicentes (Monarchianer), ebenso diejenigen, welche seine wahre Menschheit nach Seele und Leib leugnen, Doketen, welche also gleichfalls seine Geburt aus der Jungfrau verwerfen. Hierher rechnet Origenes auch solche Monarchianer, welche, wie Beryll von Bostra (vgl. Eusebius KG. VI, 33), Christum vor seiner fleischlichen Erscheinung nur vorherbestimmt sein und bei derselben nur die Gottheit des Vaters in sich gehabt haben liessen, aber auch die Patripassianer, welche die Gottheit des Vaters und des Sohnes nur dem Namen nach unterschieden. Die Häretiker des dritten Artikels gehen im Allgemeinen auf die des ersten zurück, da sie auch den heiligen Geist für verschieden in den Propheten und in den Aposteln Christi erklärten. Auch die Behauptung wesentlich verschiedener Menschenseelen führt zurück auf die Häretiker des ersten Artikels u. s. w. Ein weiteres Bruchstück behandelt die Frage: utrum haeresim an schisma oporteat vocari eos, qui Cataphryges (Mantanistae) nominantur.

Ein eigenthümliches Verzeichniss der Häresien geben noch die apostolischen Constitutionen VI, 6—8. Abweichend von Justinus ist schon c. 6 die Aufzählung der Häresien des jüdischen Volkes, unter welchen die jüdisch-christlichen Ebionäer befremden müssen. Aufgezählt werden nämlich: 1) Sadducäer, 2) Pharisäer, 3) Masbothäer (*Βασμώθεοι* ed. pr.), 4) Hemerobaptisten, 5) *καὶ οἱ ἐφ᾽ ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι, ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες.* 6) *οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.* Die neuen oder christlichen Häresien beginnen mit dem Magier Simon, dessen von Justinus bei Seite gestellter Zusammenhang mit der Schule des Dositheos auch hier festgehalten wird, wie ihm denn auch der wohl bei Hegesippus, aber bei Justinus (so viel wir wissen) nicht erwähnte, jedenfalls hinter Menander zurückgestellte Kleobios zur Seite steht. Die Apostel schreiben c. 8: *ἡνίκα δὲ ἐξήλθομεν ἐν τοῖς ἔθνεσι κηρύσσειν εἰς τὸν κόσμον τὸν λόγον τῆς ζωῆς, τότε ἐνήργησεν ὁ διάβολος εἰς τὸν λαόν, ἀποστεῖλαι ὀπίσω ἡμῶν ψευδαποστόλους εἰς βεβήλωσιν τοῦ λόγου, καὶ προεβάλοντο Κλεόβιόν τινα καὶ παρέζευξαν τῷ Σίμωνι.*

οὗτοι δὲ μαθητεύουσι Δοσιθέῳ τινί, ὃν παρευδοκιμήσαντες ἐξώσαντο τῆς ἀρχῆς (vgl. Clem. Recogn. II, 11. Hom. II, 24)· εἶτα καὶ ἕτεροι ἑτέρων κατῆρξαν ἐκτόπων δογμάτων· Κήρινθος καὶ Μάρκος καὶ Μένανδρος καὶ Βασιλείδης καὶ Σατορνῖλος. τούτων οἱ μὲν πολλοὺς θεούς, οἱ δὲ τρεῖς ἐναντίους ἀεὶ συνόντας ἑαυτοῖς, οἱ δὲ ἀπείρους καὶ ἀγνώστους δοξάζουσι. καὶ οἱ μὲν τὸν γάμον ἀθετοῦσιν, οὐκ εἶναι τοῦ θεοῦ ἔργον δοξάζοντες, ἄλλοι δέ τινα τῶν βρωμάτων βδελύσσονται καὶ[61]) ἀναίδην ἐκπορνεύουσιν, οἷοι οἱ νῦν ψευδώνυμοι Νικολαῖται. Da haben wir noch den unjustinischen Zusammenhang Simon's mit dem Samariter Dositheos und mit Kleobios, wie bei Hegesippus, auch einen mehr hegesippischen als justinischen Abstand zwischen Simon und Menander, endlich den Kerinth, den Marcus und die Nikolaiten, deren Erwähnung bei Justinus wenigstens nicht bezeugt ist. Für ein höheres Alter dieses Verzeichnisses spricht aber der Umstand, dass die Ebionäer unter den christlichen Häretikern noch fehlen [62]).

Die Unabhängigkeit von Justinus, welche wir bei Hegesippus, dem Pseudo-Clemens der Recognitionen, Homilien und der apostolischen Constitutionen, auch bei den Alexandrinern Clemens und Origenes wahrgenommen haben, erleichtert uns die Erkenntniss der Abhängigkeit von ihm, auf welche hin wir Justin's häreseologische Nachfolger zu prüfen haben.

3. Die nachjustinischen Häreseologen.

Die Häreseologen nach Justinus, deren Schriften wir schon vorläufig gemustert haben (s. o. S. 3 f.), werden einen so

---

[61]) Die Worte τινὰ τῶν βρωμάτων βδελύσσονται καὶ stimmen zwar zu der Erwähnung Satornil's, stören aber den Gegensatz zwischen der Verwerfung der Ehe und der schamlosen Unzucht, werden also wohl ebenso wenig ursprünglich sein, wie die Erwähnung der Ebionäer unter den Häresien des jüdischen Volkes.

[62]) Erst in der weiteren Schilderung der christlichen Häretiker VI, 10 finden wir auch die Judenchristen: ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν ἔλεγον μόνον δεῖν φάσκοντες ἀπέχεσθαι χοιρείου, τὰ δὲ κατὰ νόμον καθαρὰ ἐσθίειν καὶ περιτέμνεσθαι νομίμως, πιστεύειν δὲ εἰς Ἰησοῦν ὡς εἰς ὅσιον ἄνδρα καὶ προφήτην.

angesehenen Vorgänger kaum bei Seite gelassen haben und sind darauf anzusehen, ob sie nicht geradezu seine Nachfolger sind, die grundlegende Ketzerbestreitung Justin's mehr oder weniger zu Grunde gelegt haben.

a. Irenäus.

Irenäus erwähnt den Justinus zuerst bei Tatianus, welcher, so lange er mit jenem verkehrte, noch von Verirrungen frei geblieben sei [63]). Dabei setzt er den Justinus als bekannt und anerkannt voraus. Ebenso führt er IV, 6, 2 (*καὶ καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν*) eine Stelle aus Justinus Syntagma gegen Marcion an (s. o. Anm. 7). Wenn er nun V, 26 2 (s. o. S. 22) ohne weiteres schreibt: *καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη*, so wird man die Schrift Justin's, welche diesen Ausspruch enthält, wohl für das Syntagma gegen alle Häresien halten dürfen, an welches jeder Leser zunächst denken musste. Hat Irenäus überhaupt eine Quellenschrift benutzt, so wird er gewissermassen selbstverständlich des gefeierten Justinus Syntagma gegen alle Häresien gebraucht haben. So scheint es in der That.

Justin's eigenthümliche Auffassung der christlichen Häresien liegt bei Irenäus unverkennbar zu Grunde. Als der Archihäretiker erscheint auch bei ihm ohne Zusammenhang mit Dositheus, ohne alle Paulus-Bedeutung und ohne Hinzuziehung des Kleobios der samaritische Magier Simon, ex quo universae haereses substiterunt (I, 23, 2). Seine Anhänger sind a principe impiissimae sententiae vocati Simoniani, a quibus falsi nominis scientia (*ἡ ψευδώνυμος γνῶσις*) accepit initia, sicut ex ipsis adsertionibus eorum adest discere (I, 23, 4). Wie Justinus erwähnt auch Irenäus bei Simon die Genossin Helena, das Auftreten in Rom unter Kaiser Claudius und die errichtete Bildsäule (I, 23, 1. 4). Als Simon's unmittelbare

---

[63]) Adv. haer. I, 28, 1: *Τατιανοῦ τινὸς πρώτως ταύτην εἰσενέγκαντος τὴν βλασφημίαν· ὃς Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφ' ὅσον μὲν συνῆν ἐκείνῳ, οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.*

oder mittelbare Schüler stellt Irenäus alle Häretiker dar[64]), auch wenn sie solchen Ursprung ablehnten[65]). Und doch will er nicht bloss ohne weiteres alle Häretiker für Simonianer erklären, sondern auch ihre Aufeinanderfolge (successiones) angegeben haben (Lib. III. praefat., s. Anm. 64). So kommt Irenäus (I, 23, 5), ganz wie Justinus, von Simon zu Menander, gleichfalls einem samaritischen Magier, als Simon's successor. Von Menander berichtet Irenäus aber doch nicht ganz dieselbe Selbstvergötterung, wie von Simon, stellt ihn also thatsächlich, wie Justinus, als den zweiten Archihäretiker dar[66]). Als

---

[64]) So schon Irenäus adv. haer. I, 22, 2 (s. o. S. 6 f.). In dem Vorworte zu Buch II blickt Irenäus auf seine in Buch I gegebene Darstellung der falschen Gnosis der Valentinianer nebst Marcus zurück (s. Anm. 67) und fährt dann fort: Et progenitoris ipsorum doctrinam Simonis magi Samaritani et omnium eorum, qui successerunt ei, manifestavimus. diximus quoque multitudinem eorum qui sunt ab eo Gnostici et differentias ipsorum et doctrinas et successiones annotavimus, quaeque ab eis haereses institutae sunt omnes exposuimus. et quoniam omnes a Simone haeretici initia sumentes impia et irreligiosa dogmata induxerunt in hanc vitam ostendimus. Ueber die Herkunft der Valentinianer von Simon vgl. Lib. III. praefat.: Aggressi sumus nos arguentes eos a Simone patre omnium haereticorum et doctrinas et successiones manifestare et omnibus eis contradicere. Der Zusammenhang mit Simon wird herzustellen sein nach I, 22, 2 (s. o. S. 6 f.). IV, 33, 3: Iudicabit autem (Christus) et vaniloquia pravorum Gnosticorum, Simonis eos magi discipulos ostendens.

[65]) So Marcion, über welchen Irenäus adv. h. I, 27, 4 bemerkt: Nunc autem necessario meminimus eius, ut scires, quoniam omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem et praeconium ecclesiae laedunt, Simonis Samaritani magi discipuli et successores sunt. quamvis non confiteantur nomen magistri sui, attamen illius sententiam docent. Christi quidem Iesu nomen tanquam irritamentum proferentes, Simonis autem impietates varie introducentes mortificant multos, per nomen bonum sententiam suam male disperdentes et per dulcedinem et decorum nominis amarum et malignum principis apostasiae venenum porrigentes eis.

[66]) Irenäus stellt adv. h. II, 31, 1 zusammen eos, qui sunt a Marcione et Simone et Menandro [den drei Archihäretikern Justin's] vel quicunque alii sunt, qui similiter dividunt eam, quae secundum nos est, conditionem (κτίσιν) a patre. II, 32, 5: sed non Simonis neque Menandri neque Carpocratis neque alterius cuiuscunque. Nachdem Irenäus III, 3, 4 von Valentinus, Cerdon, Marcion gehandelt hat, schreibt

Menander's Schüler wird schon Justinus, wie wir oben (S. 26 f.) sahen, einige Häretiker dargestellt haben. Irenäus kann also dem Justinus sehr wohl darin gefolgt sein, dass er I, 24 als Menander's unmittelbare Schüler den Saturninus (wie er schreibt) und den Basilides darstellt, deren Anhänger schon Justinus erwähnt hat (s. o. S. 27). Die Valentinianer, welche Justinus gleichfalls erwähnt, führt Irenäus zwar nicht auf Menander, wohl aber mittelbar auf die Simonianer zurück, von welchen die Barbelo-Gnostiker (I, 29, 1), Stammväter und Vorläufer der Valentinianer (I, 31, 3), ausgegangen seien. Von den Simonianern lässt Irenäus (I, 27, 1) auch den Cerdon, diesen Vorgänger Marcion's, ausgegangen sein. Schwerlich ist er durch diese Angabe der justinischen Auffassung Marcion's untreu geworden (s. o. S. 26). Als den dritten Hauptketzer konnte Irenäus den Marcion freilich nicht mehr darstellen, weil ihm als der Gipfel der Häresie nicht der Marcionismus, sondern der Valentianismus erschien [67]). Gleichwohl ist es noch ein Nachklang von Marcion's hervorragender Stellung bei Justinus, wenn Irenäus I, 27, 2—4 dessen Fortschritte über Cerdon in die „schamlose" Lästerung des alttestamentlichen

---

er: Reliqui vero qui vocantur Gnostici a Menandro Simonis discipulo, quemadmodum ostendimus, accipientes initia unusquisque eorum, cuius participatus est sententiae, huius et pater et antistes apparuit.

[67]) Lib. II. praefat.: In primo quidem libro, qui ante hunc est, arguentes falsi nominis agnitionem (τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν) ostendimus tibi, dilectissime, omne ab his qui sunt a Valentino per multos et contrarios modos adinventum esse falsiloquium. etiam sententias exposuimus eorum qui priores exstiterunt, discrepantes eos sibimet ipsis ostendentes, multo autem prius ipsi veritati. et Marci quoque magi sententiam, cum sit ex his, cum operibus eius omni diligentia exposuimus. II, 31, 1: destructis itaque his qui a Valentino sunt, omnis haereticorum eversa est multitudo. Lib. IV, praefat.: Quapropter hi, qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus, in quo et ostendimus, doctrinam eorum esse recapitulationem omnium haereticorum. quapropter et in secundo (libro) tanquam speculum habuimus eos totius eversionis. qui enim his contradicunt secundum quod oportet, contradicunt omnibus, qui sunt malae sententiae, et qui hos evertunt evertunt omnem haeresem.

Gottes setzt, und wenn er ihn die Herkunft von Simon ablehnen lässt (s. o. S. 47 Anm. 65). So bezeichnet Marcion auch bei Irenäus immer noch einen gewissen Abschluss der Häresie[68].

Freilich ist Irenäus über Justinus auch hinausgegangen und von demselben abgewichen. Er geht ja von den Valentinianern aus, deren Lehre ihm als die Zusammenfassung aller Häresie erschien. Bei den Valentinianern rühmt er sich einer weit genaueren Sachkenntniss, als seine ihm sonst sehr überlegenen Vorgänger, unter welchen Justinus kaum gefehlt haben kann, gehabt haben (s. S. 48 Anm. 67). Wenn irgendwo, so ist er hier eigenthümlich und hat wesentlich Neues gegeben, wie er denn auch über die gnostischen Vorläufer der Valentinianer selbständige Forschungen angestellt hat (I, 31, 2). Schon durch Voranstellung der Valentinianer hat er die Ordnung Justin's verlassen. Diese Ordnung kann aber keine andre gewesen sein, als die successio haereticorum, da Justinus alle Häresie auf Simon, Menander, Marcion zurückführte. Zu solcher successiven Darstellung macht Irenäus auch Anstalt I, 22, 2, indem er den Valentinianismus auf „Quell und Wurzel" zurückführt (s. o. S. 6 f.), wie er sich denn auch hinterher rühmt, die successiones haereticorum dargelegt zu haben (s. o. S. 47 Anm. 64). Allein in seiner Darstellung reicht die successio haereticorum thatsächlich nicht hinaus über: Simon, Menander, Saturninus, Basilides, neben welchen aus den Simonianern noch die Barbelo-Gnostiker, eine Art von Vorläufern Valentin's, und Cerdon, der Vorläufer Marcion's, hervorgehen. Ganz extra successionem haereticorum erscheinen bei Irenäus I, 25. 26 Karpokrates, Kerinth, Ebionäer, Nikolaiten, deren Namen wir bei Justinus nicht finden. Sollte Irenäus diese Häretiker nicht erst aus eigenen Mitteln oder wenigstens aus nachjustinischen Berichten hinzugefügt haben? Die Ebionäer dürfen wir bei Justinus, welcher eine judenchristliche Häresie überhaupt noch nicht kannte (s. o. S. 21 Anm. 30), nicht einmal suchen. Lipsius (I, 59) und Harnack (I, 46) stimmen denn auch darin überein, dass die Ebionäer erst von Irenäus

---

[68]) Nach der Darlegung Marcion's fährt Irenäus I, 28, 1 fort: Ab his autem qui praedicti sunt iam multae propagines multarum haereseum factae sunt.

eingeführt seien, wogegen sie Lipsius (II, 176) jetzt in der vermeintlich nachjustinischen Quellenschrift des Irenäus unterbringen möchte. Auch die Nikolaiten, welche Irenäus I, 26, 3 auf den Nikolaus der Urgemeinde Apg. 6, 5 zurückführt und bereits von dem Apostel Johannes (Offbg. 2, 14. 20) verurtheilt sein lässt, stimmen nicht zu Justin's Auffassung, nämlich zu seiner Herleitung aller Häresien von Simon und Menander. Harnack erklärt dieselben für eine Zuthat des Irenäus, und Lipsius (II, 38 f. 177) kann wenigstens nicht mit Sicherheit widersprechen. Von jenen vier Häresien extra ordinem ist es mindestens fraglich, ob sie schon bei Justinus vorhanden gewesen sein sollten. Die Karpokratianer, welche auch Hegesippus und Celsus erwähnen (s. o. S. 33. 39), hat Irenäus jedenfalls nicht bloss aus einer Quellenschrift, sondern auch aus ihren eigenen Schriften und durch das Auftreten der Marcellina in Rom kennen gelernt (I, 25, 5. 6). Da konnte Lipsius (I, 59) wenigstens I, 25, 4—6 nicht aus Justin's Syntagma geschöpft sein lassen, Harnack (I, 46. 59) wenigstens nicht I, 25, 6. Lipsius (II, 60 f. 165) möchte noch mehr selbst aus der vermeintlich nachjustinischen Quellenschrift des Irenäus streichen. Am Ende hat Irenäus über Karpokrates noch gar nichts vorgefunden. Den Kerinth hat schon Harnack (I, 46) aus der Quellenschrift des Irenäus gestrichen, Lipsius (II, 40 f.) freilich derselben zu wahren gesucht. Auch den Cerdon bei Irenäus I, 27, 1 hat Harnack (I, 26. 47. 53 f.) der Quellenschrift des Irenäus abgesprochen, wogegen ihn Lipsius (II, 176 f.) als vorgefunden behauptet. Die jüngeren Häretiker, welche Irenäus I, 28 hinzufügt, nämlich die von Basilides und Karpokrates ausgegangenen Libertiner (so zu sagen) hat Irenäus schwerlich in einer Quellenschrift vorgefunden. Endlich die „Gnostiker“, welche man schon Ophiten zu nennen pflegt, hat Irenäus wenigstens zum Theil aus ihren eigenen Schriften kennen gelernt (I, 31, 2), Lipsius (I, 65. II, 38) und Harnack (I, 43) stimmen darin überein, dass die ganzen Ophiten in der Quellenschrift des Irenäus noch gefehlt haben. Vielleicht sind die Barbelo-Gnostiker I, 29 auszunehmen. Auf alle Fälle hat Irenäus in diesem Abschnitte auch Neues vorgebracht. Neu ist die Voranstellung der Valentinianer und die nachträgliche Hinzu-

fügung ihrer Vorläufer. Neu ist überhaupt die Störung und Unterbrechung der successio haereticorum. Die Ebionäer und Nikolaiten erscheinen nicht bloss ausserhalb des simonisch-menandrischen Stammbaumes, sondern können demselben gar nicht eingereiht werden. Ueber den justinischen Abschluss mit Marcion führen nicht bloss spätere Nachwüchse (I, 28), sondern auch die Nachträge I, 30, 1 — 31, 2 über die geistigen Stammväter des Valentinianismus hinaus. Als alte Grundlage ergiebt sich eine noch erkennbare successive Darstellung der Häresien von Simon bis Marcion, wie bei Justinus, und nur kraft dieser beibehaltenen Grundlage kann Irenäus sich bewusst sein, die successiones haereticorum dargelegt zu haben.

Eine ältere Quellenschrift verleugnet Justinus selbst bei den Valentinianern nicht, welche er doch sonst so selbständig behandelt hat. Die Lehre der Valentinianer, welche seinen sonst weit überlegenen Vorgängern noch nicht näher bekannt war, will er in Buch I zuerst genau dargelegt haben (Lib. IV. praef., s. o. Anm. 67). Als sein Eigenthum nimmt er also in Anspruch die Darstellung des ptolemäischen Valentinianismus (I, 1 — 9), welchem er die Lehre der rechtgläubigen Kirche gegenüberstellt (I, 10), ebenso des markosischen Valentinianismus (I, 13—21), welchem er wieder die Richtschnur der Wahrheit (regulam veritatis) entgegenhält (I, 22, 1). In dieser doppelten Gestalt war ihm der Valentinianismus näher gekommen (s. o. Anm. 9—11). Irenäus bringt nicht bloss Verse, welche der „göttliche Greis und Herold der Wahrheit“ (Polykarpus von Smyrna?) gegen Marcus gedichtet hatte (I, 15, 6), sondern macht auch aus den Schriften der Markosier selbständig Mittheilungen (I, 20, 1 f.). So hebt denn Irenäus (Lib. II. praefat., s. o. Anm. 67) in dem Rückblicke auf Buch I die Darlegung der Valentinianer (hauptsächlich ptolemäischen Zweiges) und des Marcus besonders hervor, nur beiläufig auch die (nach alter Grundlage gegebene) Darlegung der Vorläufer. Aber bei den Valentinianern beschränkt er sich ja nicht auf die Ptolemaiten und Markosier, über welche er aus genauer Sachkenntniss berichten konnte. Zwischen Ptolemaiten und Markosiern behandelt Irenäus I, 11. 12 noch andere Gestaltungen des Valentinianismus. Eben erst hat Irenäus (I, 10)

den ptolemäischen Valentinianern die Lehre der rechtgläubigen Kirche entgegengehalten. Da fährt er I, 11, 1 fort: *Ἴδωμεν νῦν καὶ τὴν τούτων ἄστατον γνώμην· δύο που καὶ τριῶν ὄντων πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐναντία ἀποφαίνονται.* Irenäus will jetzt auch die unbeständige Ansicht der Valentinianer darlegen, wie er es bereits in Aussicht gestellt hatte [69]). Nicht zwei oder drei Valentinianer stimmen über dieselben Lehren mit einander überein. Das mochte Irenäus selbst schreiben. Aber das Folgende bestätigt G. Heinrici's Wahrnehmung einer eigenen Quellenschrift des Irenäus (s. o. S. 9 Anm. 14), welche Lipsius (II, 53 f.) weiter begründet hat. Irenäus fährt ja fort: *Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντῖνος κτλ.* Woher „die sogenannte gnostische Häresie"? Dieselbe erwähnt Irenäus sonst nirgends. Die *ψευδώνιμος γνῶσις* überhaupt kann nicht gemeint sein, sondern nur eine einzelne Häresie, aus welcher Valentinus selbst hervorgegangen war. Konnte Irenäus nun die Kenntniss derselben bei seinen Lesern ohne weiteres voraussetzen? Ist er hier nicht vielmehr einer Quellenschrift gefolgt, welche aus der „gnostischen Häresie" den Valentinus hervorgegangen sein liess? So scheint es in der That. Was Irenäus hier über Valentinus bringt, ist zum Theil sehr eigenthümlich. Nachdem er die Hervorbringung des Demiurgen aus der gefallenen Mutter (Sophia) mitgetheilt hat, fährt er fort: *συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ καὶ ἄριστον* (l. *ἀριστερὸν*) *ἄρχοντα ἐδογμάτισεν ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ψευδωνύμως* (l. *ψευδωνύμοις*) *Γνωστικοῖς*. Da werden wieder „Gnostiker" in dem Sinne einer einzelnen Häresie vorausgesetzt, welche dem Demiurgen (als dem recht-

[69]) Adv. haer. I, 9, 5: *καὶ καλῶς ἔχειν ὑπελάβομεν ἐπιδεῖξαι π[...]τερον, ἐν οἷς οἱ πατέρες αὐτοὶ τοῦδε τοῦ μύθου διαφέρονται πρὸς ἀλλήλους, ὡς ἐκ διαφόρων πνευμάτων τῆς πλάνης ὄντες. καὶ ἐκ τούτου γ[...] ἀκριβῶς συνιδεῖν ἔσται* (l. *ἔστι*), *καὶ πρὸ τῆς ἀποδείξεως* (in Buch II sq[...]) *βεβαίαν τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένην ἀλήθειαν, καὶ τὴν ὑ[πὸ] τούτων παραπεποιημένην ψευδηγορίαν.* Es folgt c. 10 die Darlegung der Kirchenlehre, c. 11 die Darlegung der Unbeständigkeit und inneren Spaltung der Schule.

Archon) einen „linken Archon“ zur Seite stellten[70]). Irenäus fühlt es selbst, dass er seinen Lesern zu viel zugemuthet hat. Er verspricht ja, von diesen „Gnostikern“ noch handeln zu wollen. Aber Wort gehalten hat er nicht. Weder über die einzelne Häresie der „Gnostiker“[71]), noch über den „linken Archon“ hat er etwas mitgetheilt. Bei dem Valentinianer Secundus erwähnt Irenäus (I, 11, 2) wohl eine rechte und eine linke „Tetras“, Licht und Finsterniss, aber weder einen rechten noch linken „Archon“. Lüdemann (s. o. S. 9 Anm. 15), welcher Heinrici's Vermuthung ganz unglücklich nennt, aber selbst nicht ansteht, den Irenäus hier einen zusammenhängenden Bericht über Valentinus benutzt haben zu lassen, verweist uns auf „die Ophiten mit ihrer dämonischen Hebdomas unter der Schlange neben der heiligen Hebdomas des Jaldabaoth“. Gewiss hat Irenäus solche Gnostiker im Sinne gehabt, als er sein ῥηθησομένοις schrieb. Aber diejenigen Häretiker, welche er I, 30 als Stammväter Valentin's beschreibt, nennt er weder „Ophiten“ noch „Gnostiker“ schlechthin. Auch schreibt er denselben c. 9 wohl eine dämonische Hebdomas, aber keinen „linken Archon“ zu. Auch sonst finden wir in ophitischen Kreisen wohl „Rechts und Links“ gleich Licht und Finsterniss[72]), aber nirgends den „linken Archon“ schlechthin. Dieser „linke Archon“ als Hervorbringung der „Mutter“ Sophia neben dem Demiurgen (als rechtem Ar-

---

[70]) Zu vergleichen ist die Lehre des ptolemäischen Valentinianismus bei Irenäus adv. h. I, 5, 1: über den Demiurgen: τῶν μὲν δεξιῶν πατέρα λέγοντες αὐτόν, τουτέστι τῶν ψυχικῶν, τῶν δὲ ἀριστερῶν τουτέστι τῶν ὑλικῶν, δημιουργόν.

[71]) Nur in der allgemeinen Bedeutung von γνωστικὸς schreibt Irenäus I, 11, 5 von valentinianischen Hypergnostikern: ἵνα τελείων τελειότεροι φανῶσιν ὄντες καὶ γνωστικῶν γνωστικώτεροι.

[72]) Die ophitisch ausgestatteten Nikolaiten lässt Pseudo-Tertullianus c. 5 lehren: natos praeterea daemones et deos et spiritus septem. Philaster Haer. 33: Tunc ergo tenebrae inruentes (l. intuentes) in spiritum genuerunt IV aeonas, et isti IV genuerunt alios IV aeonas; hoc autem dextera atque sinistra, lux, inquit, sunt et tenebrae. Epiphanius Haer. XXV, 5: καὶ γέγονε δεξιά τε καὶ ἀριστερά, φῶς καὶ σκότος. Bei den sogenannten Ophiten stellt Irenäus adv. haer. I, 30, 2 und 3 Christum quasi dexterum und diejenige, quam et Sinistram et Prunicon et Sophiam et masculo-foeminam vocant einander gegenüber.

chon), die „sogenannte gnostische Häresie“ oder die „Gnostiker“, welche Irenäus darzustellen unterlassen hat, sind nur aus einer Quellenschrift zu erklären [73]), welche sich noch weiter verfolgen lässt. Irenäus giebt I, 11, 2 die Lehre des Secundus, aber so dürftig, wie man eben Auszüge macht. Dann folgt I, 11, 3: *ἄλλος δέ τις ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν.* Würde Irenäus den Namen dieses „andern glänzenden Lehrers“ wohl verschweigen, wenn er ihn gekannt hätte? Ein früherer Schriftsteller, welchem nicht mehr als ein oder zwei Hauptschüler Valentin's bekannt waren, mochte nach Secundus nur noch einen „andern glänzenden Lehrer“ der Valentinianer erwähnen, dessen Namen er aus irgend einem Grunde an dieser Stelle nicht nannte. Aber dem Irenäus stand schon, gleich der lernäischen Hydra, das vielköpfige Ungeheuer der Schule Valentin's gegenüber (I, 30, 15). Solche „glänzenden Lehrer“, wie Ptolemäus und Marcus, lässt er nicht ungenannt. Wesshalb anders wird er also diesen „anderen glänzenden Lehrer“ nicht genannt haben, als weil dessen Name wenigstens an dieser Stelle in der Quellenschrift nicht stand? So hat er den unbestimmten Ausdruck beibehalten und schon seine Nachfolger rathen lassen [74]). Die Quellenschrift kann aber kaum eine andere ge-

---

[73]) In dieser Quellenschrift mag gestanden haben: *ὁμοίως τοῖς ῥηθεῖσι Γνωστικοῖς.* Irenäus I, 5, 1 lässt wohl den Ptolemäus lehren: *τῶν μὲν δεξιῶν πατέρα λέγοντες αὐτὸν (τὸν Δημιουργὸν), τουτέστι τῶν ψυχικῶν· τῶν δὲ ἀριστερῶν, τουτέστι τῶν ὑλικῶν, δημιουργόν, συμπάντων δὲ βασιλέα.* Aber der Archon über Rechtes und Linkes ist doch verschieden von dem rechten und dem linken Herrscher. Aehnlich I, 5, 2: *καὶ γεγονέναι ὑλικῶν καὶ ψυχικῶν, δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν δημιουργόν.* I, 6, 1: *τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστερὸν καλοῦσιν. — τὸ δὲ ψυχικόν, ὃ καὶ δεξιὸν προσαγορεύουσιν.*

[74]) Den unbestimmten Ausdruck wiederholt noch Tertullianus adv. Valentinianos 37: insignioris apud eos magistri. Ebenso Hippolytus II Phil. VI, 38, wo die Göttinger Ausgabe schwerlich richtig bietet: *ἄλλος δέ τις Ἐπιφανής, διδάσκαλος αὐτῶν.* Man hat nicht anders, als bei Irenäus, zu lesen. Doch wird schon Hippolytus II den unbestimmten Ausdruck gedeutet haben auf den bei Irenäus nur beiläufig (II, 4, 1) erwähnten Herakleon. Nach der Ankündigung VI, 4 (*καὶ τίνα τὰ Σεκούνδῳ καὶ Πτολεμαίῳ καὶ Ἡρακλέωνι δοκοῦντα*) muss man etwas über Herakleon erwarten. Derselbe wird aber sonst nur beiläufig erwähnt, VI, 29 p. 184 zwischen Valentinus und Ptolemäus, VI, 35 p. 195 vor Ptolemäus. Hippolytus II wird also VI, 38 den „andern glänzenden

wesen sein, als Justin's Syntagma. Den Valentinus kann schon Justinus recht gut aus der „gnostischen Häresie" haben hervorgehen lassen. Die „Gnostiker" als solche finden wir freilich in Justin's erhaltenen Schriften nicht erwähnt. Aber weder in der grossen Apologie noch in dem Dialog mit Tryphon wollte Justinus alle Häresien anführen. Und in dem Syntagma kann er den Valentinus nun einmal nicht ohne häretische Abstammung gebracht haben. Bei den „Gnostikern" liess sich auch (von Simon, dem Stammvater aller Häretiker, abgesehen) kaum ein eigener ἀρχηγέτης τῆς γνώμης angeben, nach welchem sie benannt worden wären (Dial. c. Tr. c. 35 p. 235 D). Aber zu Simon's Schülern kann Justinus „die Gnostiker" wohl gerechnet haben. Aus den Simonianern lässt Irenäus (I, 29, 1) wenigstens die Barbelo-Gnostiker, welche den „Baum der Erkenntniss" schwerlich ohne die Schlange feierten, also ebensowohl „Gnostiker" als schon eine Art von Ophiten gewesen sein werden, hervorgegangen sein [75].

Lehrer" zwischen Secundus und Ptolemäus als Herakleon verstanden haben. So werden wir es schon bei Hippolytus I finden, welcher auf Ptolemäus, Secundus den Herakleon folgen lässt, dann zu Marcus, Kolarbasus übergeht. Ebenso wahrscheinlich schon Tertullianus adv. Valentin. 4, wo er als Schüler Valentin's zuerst den Kolarbasus (nach Latinius, Rigaltius, Lipsius II, 182), dann den Ptolemäus, Herakleon, Secundus, Marcus nennt. Dass Tertullianus den Herakleon nicht aus der versteckten Stelle bei Irenäus II, 4, 1 hervorgeholt, sondern schon im ersten Buche bei Irenäus „gelesen" habe, findet auch Harnack (I, 63) wahrscheinlich. „Vor allem könnte man 11, 3 vermuthen, dass der alius qui et clarus est magister niemand anders als Herakleon sei, denn diesem alius wird zugleich eine Lehre zugeschrieben, die auffallend gut mit der kurzen Charakteristik der herakleonischen Lehre in II, 4, 1 übereinstimmt, sofern es sich um eine Hinzufügung von neuen Aeonen über die valentinianischen hinaus dort handelt. Vielleicht hat also im Exemplar, welches Tertullian benutzte, dort Herakleon gestanden." Schwerlich. Eher ist Tertullianus in der Deutung des „andern glänzenden Lehrers", auf Herakleon dem Hippolytus I gefolgt. Auf Epiphanes, des Karpokrates Sohn, hat erst Epiphanius höchst unglücklich gerathen, indem er Haer. XXXII mit dem Valentinianer Secundus diesen Epiphanes, ja einen andern Gnostiker-Sohn, den Isidorus, des Basilides Sohn, verbindet.

[75]) Harnack (I, 41. 75. 78 f.) behauptet wohl, Justinus habe die ophitischen Secten, „wie sie Irenäus schildert und widerlegt", noch nicht

Die Quellenschrift des Irenäus könnte freilich Justin's Syntagma nicht gewesen sein, wenn sie noch über I, 11, 3 hinausginge. Das ist aber auch nicht der Fall. Das Lied über die valentinianische Tragikomödie I, 11, 4 hat Irenäus selbst angestimmt. Und dass Irenäus I, 11, 5 noch einige Spielarten des Valentinianismus aus jener Quellenschrift geschöpft habe, kann Lipsius (II, 54) nur als Möglichkeit behaupten. Mir erscheint diese Annahme kaum möglich. Lipsius fährt wohl fort: „Die Charakteristik der Schule des Ptolemäus (12, 1) steht wenigstens mit den anderweitigen Nachrichten des Irenäus über diese Partei in Widerspruch, verräth also eine andre Quelle als die frühere Darstellung, welche vorzugsweise den ptolemäischen Zweig der Valentinianer im Auge hat." Aber von solchem Widerspruche kann ich nichts bemerken. Irenäus behandelt hier keineswegs die Schule des Ptolemäus als solche, sondern nur Ausläufer derselben[76]. Diesen Sprössling des ptolemäischen Sprosses vom Stamme Valentin's kann Irenäus recht gut aus eigenen Mitteln hinzugefügt haben, um die aus seiner Quellenschrift entnommenen zwei oder drei Beispiele valentinianischer Unbeständigkeit noch weiter zu ergänzen[77].

---

gekannt, und beruft sich für diese Behauptung auf die Unbefangenheit, mit welcher er Apol. I, 27 über den heidnischen Schlangencultus spricht. Aber wenn Justinus in der Schlange bei den heidnischen Göttern das Zeichen des Teufels findet, brauchte er doch nicht die Schlange der „Gnostiker" herbeizuziehen. Diese mögen zu Justin's Zeit immer noch mehr Gnostiker als Ophiten gewesen sein. Lipsius, welcher früher (I, 65) ähnlich, wie Harnack urtheilte, weist jetzt (II, 61 Anm.) die Möglichkeit, dass die Quellenschrift des Irenäus auch schon der Ophiten (vor den Valentinianern) gedacht habe, nicht mehr rund ab.

[76]) Irenäus schreibt I, 12, 1: Hi vero qui sunt circa Ptolemaeum scientiores (*οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον ἐμπειρότεροι*). Richtig Tertullianus adv. Valentinianos 33: hunc malui in locum distulisse aliter atque aliter commendata ab emendatoribus Ptolemaei. exstiterunt enim de schola ipsius discipuli super magistrum etc. Das *ἐμπειρότεροι* wird mit Unrecht ausgelassen Phil. VI, 38 (bloss *οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον*). Ungenau auch Epiphanius Haer. XXXIII, 1: *οὗτος τοίνυν ὁ Πτολεμαῖος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἔτι ἐμπειρότερος ἡμῖν τοῦ ἑαυτῶν διδασκάλου προελήλυθε.*

[77]) Das hat Irenäus schon I, 11, 5 gethan (*ἄλλοι δὲ πάλιν αὐτῶν*). So fährt er nach der spöttischen Kritik I, 12, 3 fort: Qui autem pruden-

Irenäus wird eine Quellenschrift zu Grunde gelegt haben, welche folgende successio haereticorum darbot: 1) Simon, 2) Menander, 3) Satornil, 4) Basilides, 5) Valentin's Vorläufer („Gnostiker"), 6) Valentinus nebst zwei Hauptschülern (Secundus und dem „andern glänzenden Lehrer"), 7) Marcion im Anschluss an Cerdon, also gerade so, wie wir uns Justin's Syntagma vorstellen mussten (s. o. S. 29 f.). Zwischen den ptolemäischen und den markosischen Valentinianern, welche ihn zu dieser Schrift veranlassten, hat Irenäus (I, 11, 1—3) noch die ältere Darstellung Valentin's und seiner beiden nächsten Schüler gegeben. Als er dann die Valentinianer auf „Quell und Wurzel" zurückführen wollte, folgte er dem Gange eines älteren Syntagma gegen alle Häresien, indem er I, 23. 24 in stetiger Aufeinanderfolge vorführte: Simon, Menander, Saturninus, Basilides. Dann wird die successio haereticorum durchbrochen, doch wohl, weil Irenäus den aus der sog. „gnostischen Häresie" hervorgetretenen Valentinus vorweggenommen hatte. So war in seiner Wiedergabe der Quellenschrift eine Lücke entstanden, welche Irenäus irgendwie auszufüllen hatte. Daher I, 25. 26 extra successionem haereticorum, wie auf lose eingelegten Blättern, die Häretiker Karpokrates, Kerinth, Ebionäer (hier ganz ungehörig), Nikolaiten. In einer wirklichen successio haereticorum folgt erst I, 27 Cerdon (*Κέρδων δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβών*) als Vorläufer Marcion's, welcher immer noch als ein Hauptketzer den Schluss macht. Der häretische Stammbaum von Simon bis Marcion ist zu Ende geführt worden. Irenäus kann nun I, 28 als spätere Nachwüchse Saturnin's und Marcion's die Enkratiten nebst Tatianus, als Ausläufer des Basilides und des Karpokrates die Libertiner (so zu sagen) hinzufügen. Uebrig geblieben waren nur die Vorläufer Valentin's, welche Irenäus I, 29—31 als „Gnostiker" (kurz gesagt), noch nicht als eigentliche Ophiten, unter ihnen wenigstens die Barbelo-Gnostiker nicht extra successionem haereticorum nachholt [78]. Wie aus dem kanonischen Matthäusevangelium die evangelische Grund-

---

tiores putantur illorum esse. I, 12, 4: *πολλὴ δὲ μάχη παρ' αὐτοῖς καὶ περὶ τοῦ σωτῆρος.*

[78]) Irenäus I, 29, 1: Super his autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum Barbelo exsurrexit etc.

schrift noch hervortritt, so lässt sich aus dem Werke des Irenäus die Grundschrift Justin's gegen alle Häresien, wie es scheint, noch in den Grundzügen erkennen.

Justin's Auffassung der christlichen Häresie liegt bei Irenäus wohl immer noch zu Grunde, erscheint aber doch schon theils verunstaltet, theils umgebildet, theils fortgebildet. Eine offenbare Verunstaltung ist die Hinzufügung der Ebionäer, auf welche sich die Lästerung des Weltschöpfers weder als Selbstvergötterung noch als Annahme eines höheren Gottes anwenden lässt, welche auch mit „Quell und Wurzel“ der Valentinianer nicht das Mindeste zu thun haben. Eine Umbildung ist die Verlegung des Gipfels der Häresie von Marcion auf die Valentinianer. Mit der Umbildung hängt auch eine wesentliche Fortbildung zusammen. Bei den Valentinianern, zumal in ihrer späteren Ausbildung, nahm Irenäus auch Berührungen mit dem Hellenismus, seiner Poesie und namentlich Philosophie wahr. So taucht denn bei Irenäus bereits die Herleitung der Häresien aus dem Hellenismus auf[79]. Je mehr diese Herleitung durchdrang, desto mehr musste Justin's Ableitung der christlichen Häresie aus teuflischer Anstiftung in den Kreisen samaritischer Magie zurücktreten. An die Stelle der israelitischen Häresien, aus welchen Hegesippus die christlichen entsprungen sein liess, trat dann mehr und mehr die Weltweisheit des Hellenismus.

b. Hippolytus I.

Den Hippolytus I kennen wir aus seinen drei Ausflüssen wenigstens so weit, dass wir ihn mit seinen beiden Vorgängern einigermassen vergleichen können.

---

[79]) Irenäus II, 14, besonders §. 2 über die Valentinianer: Et non solum quae apud Comicos posita sunt arguuntur quasi propria proferentes, sed etiam quae apud omnes qui deum ignorant et qui dicuntur philosophi sunt dicta, haec congregant et quasi centonem ex multis et pessimis panniculis consarcientes finctum superficium subtili eloquio sibi ipsis praeparaverunt, novam quidem introducentes doctrinam, propterea quod nunc nova arte substituta sit, veterem autem et inutilem, quoniam quidem de veteribus dogmatibus ignorantiam et irreligiositatem olentibus haec eadem subsuta sunt.

Die vorchristlichen oder israelitischen Häresien sind hier nicht mehr, wie bei Justinus, sieben mit Ausschluss des Samaritanismus, sondern bloss vier, voran eine samaritische: 1) Dositheus, 2) Pharisäer, 3) Sadducäer (zurückgeführt auf Dositheus), 4) Herodianer (vgl. Lipsius I, 4 f. 72 f.). Aber ganz übereinstimmend mit Justinus und Irenäus leitet auch Hippolytus I die Häresien weder von den israelitischen (wie Hegesippus), noch mittelbar von dem Samariter Dositheus (wie Pseudo-Clemens), sondern lediglich 5) von dem samaritischen Magier Simon und seiner Selbstvergötterung her. Auf dieser Bahn lässt er 6) den Menander fortschreiten, dessen Schüler und Fortbildner auch bei ihm 7) Saturninus, 8) Basilides sind. Hier hört auch bei Hippolytus I, wie bei Irenäus, die stetige Aufeinanderfolge der Häretiker auf. Hippolytus I hat jedoch die Unordnung des Irenäus schon zu verbessern versucht und zuerst die Fortbildung der „Gnostiker" zu eigentlichen Ophiten dargestellt. Es stimmt zu der Herleitung von dem Diakonus Nikolaos und zu der Erwähnung der Johannes-Apokalypse (bei Irenäus I, 26, 3), dass Hippolytus I von den haereticis extra successionem zunächst 9) die Nikolaiten in ophitischer Ausstattung bringt. Eine ähnliche Verbesserung der Unordnung des Irenäus ist es, dass Hippolytus I dann die von Irenäus I, 29—31 nachträglich als Vorläufer Valentin's dargestellten Häretiker, mit bestimmter Benennung und Ausprägung, anschliesst: 10) Ophiten, 11) Kainiten, 12) Sethoiten. Ohne näheren Zusammenhang, wie bei Irenäus I, 25, folgt 13) Karpokrates. Aber sodann hat Hippolytus I die zusammenhangslose Folge zum Theil in eine wirkliche, wenigstens zeitliche successio umgesetzt. Als des Karpokrates Nachfolger bringt er 14) den Kerinth [80], als dessen Nachfolger 15) den Ebion [81]. So konnte

---

[80]) Pseudo-Tertullianus c. 10: Post hunc (Carpocratem) Cerinthus haereticus erupit similia docens. Philaster Haer. 36: Cerinthus successit huius (Carpocratis) errori et similitudini vanitatis docens. Epiphanius Haer. XXVIII, 1: *Κήρινθος δὲ αὖθις, ἀφ' οὗπερ οἱ Κηρινθιανοὶ λεγόμενοι, ἀπὸ ταύτης τῆς θηριώδους σπορᾶς* (Carpocratis) *τὸν ἰὸν τῷ κόσμῳ φέρων ἥκει, σχεδὸν δὲ οὐδὲν ἕτερον παρὰ τὸν προειρημένον Καρποκρᾶν, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ τῷ κόσμῳ κακοποιὰ φάρμακα ἐκβλυστάνει.*

[81]) Pseudo-Tertullianus c. 11: Huius (Cerinthi) successor Ebion fuit. Philaster Haer. 37: Hebion discipulus Cerinthi. Epiphanius Haer.

Hippolytus I freilich zu den von Irenäus vorweggenommenen Valentinianern, welche den Ebionäern gar zu fern standen, nicht fortschreiten. Hier lässt er es bei der blossen Zeitfolge bewenden. Ohne allen Zusammenhang mit dem Archihäretiker Simon folgt auf Ebion 16) Valentinus [82]). Als dessen Schüler bringt Hippolytus I zuerst 17) den Ptolemäus, mit dessen Lehre Irenäus sich vorwiegend beschäftigt hatte, dann 18) den Secundus (vgl. Irenäus I, 11, 2), 19) den Herakleon, welchen schon Hippolytus I in dem „andern glänzenden Lehrer" bei Irenäus I, 11, 3 gefunden haben wird (s. o. S. 54 Anm. 74), 20) den Marcus (nach Irenäus I, 13—21), 21) den Kolarbasus oder Kolorbasus, welchen Irenäus I, 14, 1 beiläufig erwähnt. Die Einfügung der von Irenäus vorweggenommenen Valentinianer an dieser Stelle war ebenso eine Verbesserung, wie die der Ophiten (10—12). Dann folgt 22) Cerdon, wie es scheint, auch der Zeit nach [83]). Dessen Schüler wird 23) Marcion genannt. Darauf schliessen sich Marcion's (bei Irenäus noch fehlende) Schüler an: 24) Lucanus, 25) Apelles. Marcion bei Justinus der dritte Archihäretiker, war schon bei Irenäus an Bedeutung zurückgetreten hinter Valentinus und hat bei Hippolytus I kaum noch etwas Hervorragendes. Er tritt zurück hinter seinem Lehrer Cerdon und hinter seinem besonders ausführlich behandelten Schüler Apelles. Dann trifft Hippolytus I nur noch 26) in Tatianus zusammen mit Irenäus (I, 28, 1). Alles Folgende ist Fortsetzung über Irenäus hinaus 27) die Montanisten (Cataphryges), noch nicht in zwei Häresien getheilt [84]), 28) Blastus, gegen welchen noch Irenäus

---

XXIX, 1: *Ναζωραῖοι καθεξῆς τούτοις* (Cerinthianis) *ἕπονται*, übrigens mit dem Geständniss, dass er (Epiphanius) die Aufeinanderfolge nicht wisse. XXX, 1: *Ἐβίων, ἀφ' οὗπερ Ἐβιωναῖοι, καθεξῆς ἀκολουθῶν καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* (Nazoraeis) *φρονήσας*.

[82]) Philaster Haer. 38: Post istum (Hebionem) Valentinus quidam surrexit.

[83]) Pseudo-Tertullianus c. 16: Accedit his (Marci et Colorbasi assecelis) Cerdon quidam. Philaster Haer. 44: Cerdon autem quidam surrexit post hos (Heracleonem, Marcum, Colarbasum). Epiphanius Haer. XLI, 1 *Κέρδων τις τούτους* (Archonticos) *καὶ τὸν Ἡρακλέωνα διαδέχεται*.

[84]) Die Zweitheilung der Kataphryger in solche *κατὰ Πρόκλον* und solche *κατὰ Αἰσχίνην* bei Hippolytus I hat Harnack (II, 163 f.) glücklich

eine eigene Schrift *περὶ σχίσματος* richtete (vgl. Euseb. KG. V, 20, 1), 29) die Quartodecimaner [85]), ferner die Monarchianer: 30) Theodotus von Byzanz und 31) Theodotus „der andere“, endlich 32) der Patripassianer Noëtus nebst Anhang (vgl. Philaster Haer. 53, Epiphanius Haer. LVII), mit welchem der Praxeas des abendländischen Pseudo-Tertullianus c. 28 sachlich eins ist.

Hippolytus I hat von den Häresien, ähnlich wie Marcus von der evangelischen Geschichte, eine übersichtliche Darstellung gegeben. Lipsius (I, 63 f.) wollte nun den Hippolytus I von dem Werke des Irenäus ziemlich unabhängig machen. Allein das geht nicht an. Hippolytus I hat, wie Harnack (II, 211 f.) mit Recht behauptete, das Werk seines Meisters Irenäus augenscheinlich gekannt und benutzt. Die Häretiker extra successionem bei Irenäus I, 25, 1—26, 2 Karpokrates, Kerinth, Ebionäer folgen gerade so bei Hippolytus I (13—15), welcher eine wirkliche Aufeinanderfolge hineinbringt. Die Schüler Valentin's bei Irenäus (Ptolemäus, Secundus, der „andre glänzende Lehrer“, Marcus-Kolarbasus) folgen in derselben schlechten Ordnung bei Hippolytus I (17—21), welcher nur den „Glänzenden“ als Herakleon bezeichnet. So finden wir denn auch den von Irenäus offenbar erst eingeführten Tatianus bei Hippolytus I (26) an entsprechender Stelle wieder. Hippolytus I hat die Darstellung seines Lehrers Irenäus ergänzt, indem er (10—12) die Ophiten nebst den beiden Spielarten der Kainiten und Sethoiten ausdrücklich benannte, wie er denn auch den „andern glänzenden Lehrer“ der Valentinianer als Herakleon aufführte (19). So hat er bei Marcion die beiden Schüler Lucanus und Apelles (24. 25) hinzu-

---

bestritten, indem er die Zahl von 32 Häresien freilich durch die Aloger voll machen wollte. Lipsius (II, 92) hat jene Zweitheilung zu halten versucht.

[85]) Chron. pasch. p. 6 (12): *Ἱππόλυτος τοίνυν ὁ τῆς εὐσεβείας μαρτυς, ἐπίσκοπος γεγονὼς τοῦ καλουμένου Πόρτου πλησίον τῆς Ῥώμης, ἐν τῷ πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις συντάγματι ἔγραψεν ἐπὶ λέξεως οὕτως· Ὁρᾶμὲν οὖν ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον. λέγει γὰρ οὕτως Ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν. πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα. οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Der bestrittene Quartadecimaner braucht nicht Blastus gewesen zu sein.

gefügt. Das Ketzerverzeichniss des Irenäus hat er überhaupt fortgeführt, indem er (27—32) die Häresien der Kataphryger, des Blastus, der Quartadecimaner, der beiden Monarchianer Theodotus und des Patripassianers Noëtus (Praxeas) hinzufügte, von welchen uns freilich über das Todesjahr des Irenäus (202) kaum eine hinausführt. Aber Hippolytus I weicht auch ab von Irenäus, indem er die Nikolaiten (9) gleich nach Basilides bringt, dann (10—12) sofort die ophitischen Häresien folgen lässt, endlich (16—21) den Valentinus und seine Schüler zwischen Irenäus I, 26. 27 einschiebt. Wie kam er zu diesen Umstellungen, welche die Unordnung des Irenäus wesentlich verbessern? Sonst folgt er doch (namentlich 1 bis 15) dem Irenäus blindlings nach. Ist Hippolytus auch de Verfasser der Philosophumena, so hat er in der Folge de Häresien, wie wir gleich sehen werden, nichts weniger al Ordnungsliebe bewiesen, vielmehr aus eigenen Mitteln erst rech Unordnung gemacht. Hippolytus I steht in der Ordnung Hippolytus II in der Unordnung über dem Meister Irenäus Für die eigenthümliche Stellung der Häresien 9—12 bei Hippolytus I weiss Harnack (II, 213) keinen Beweggrund m Sicherheit anzugeben. Da kommt man allerdings auf die Bah von Lipsius. Es drängt sich die Frage auf, ob Hippolytus sich bloss an die Darstellung des Irenäus gehalten, nicht immer noch die Quellenschrift seines Meisters (ich meine: Justin's Syntagma) zu Rathe gezogen haben sollte. Wie sollte der Schüler des Irenäus auch keine Kunde von dessen Quellenschrift gehabt haben? Wie sollte Hippolytus I von dem Syntagma des allgemein gerühmten Justinus keine Kenntniss mehr gehabt haben? Ich rede nicht von den Nikolaiten, deren Voranstellung sich schon aus Berücksichtigung des Nikolaus der Urgemeinde und der Johannes-Apokalypse erklärt, sondern nur von den ophitischen und valentinianischen Häresien, bei welchen Hippolytus I auch sachlich dem Irenäus gegenüber eigenthümlich ist. Die Einweisung derselben zwischen Irenäus I, 24 und 25, I, 26 und 27 erklärt sich kaum anders als so, dass Hippolytus I durch einen selbst dem Irenäus gegenüber gewichtigen Häreseologen (eben Justinus) zur Ordnung gerufen ward. Zwischen Basilides und Marcion wird Justinus die „gnostischen" Vorläufer Valentin's, welche inzwischen zu

reinen Ophiten geworden waren, dann den Valentinus selbst nebst Schülern gebracht haben. Die oft wörtliche Uebereinstimmung des Hippolytus I mit Irenäus kann man allerdings mit Lipsius auch aus einer gemeinsamen Grundschrift erklären.

Es kann nicht befremden, dass Hippolytus I von Justin's Ansicht schon mehr abweicht, als Irenäus. Nikolaus (9) erscheint schon als eine Art von Archihäretiker. Die Ebionäer, welche mit Simon gar nichts zu thun haben, werden durch den Stifter Ebion vollends eingebürgert unter den Häretikern. Marcion erscheint gar nicht mehr als der dritte Archihäretiker. Die Häresie hat überhaupt schon aufgehört, lediglich gnostisch zu sein. Und die frischen Köpfe der häretischen Hydra sind: Montanisten, Blastus, Quartadecimaner, Monarchianer und Patripassianer. Da reicht die Lästerung des Weltschöpfers, sei es durch Selbstvergötterung oder durch Behauptung eines höheren Gottes, nicht mehr aus, um das Wesen der Häresie auszudrücken. Der ganze Begriff der Häresie ist in einer Umwandlung begriffen.

c. Hippolytus II.

Bei Hippolytus II ist die ursprüngliche Auffassung Justin's vollends zurückgetreten. Dagegen wird hier die von Irenäus beiläufig angedeutete Herleitung der christlichen Häresie aus der Weisheit des Hellenismus schon vollständig durchgeführt. Die Häretiker sollen ausgegangen sein von hellenischer Philosophie, Mysterienlehre und Astrologie. Nachdem der Verfasser schon längst die Dogmen der Häretiker im Groben dargelegt und widerlegt hat (als Hippolytus I), will er jetzt eingehender ihre Geheimlehren an das Licht bringen. Schon vorläufig führt er (Phil. IV, 2 p. 34) den Peratiker Euphrates und den Karystier Akembes, Stammväter der ophitischen Peraten, auf hellenische Astrologie, IV, 13 p. 50 den Valentinianer Kolarbasus auf hellenische Astronomie, IV, 51 p. 89 sq. den Simon und den Valentinus auf Pythagoreismus zurück.

Die Widerlegung der einzelnen Häresien setzt sich von vorn herein über Zeitfolge und Genesis ziemlich hinweg. Hat Hippolytus I zuerst die „Gnostiker“ als Ophiten dargestellt, so beginnt Hippolytus II geradezu mit den ophitischen Häre-

sien. Phil. V beginnt ja nicht mit Simon, sondern mit Denjenigen, welche es gewagt haben, *τὸν αἴτιον τῆς πλάνης γενόμενον ὄφιν ὑμνεῖν διά τινων ἐφευρημένων κατ' αὐτοῦ ἐνέργειαν λόγων*. Hippolytus II bringt aber nicht mehr, wie Hippolytus I (10—12), Ophiten, Kainiten, Sethoiten, obwohl er die Häresien *Καινῶν, Ὀφιτῶν ἢ Νοχαϊτῶν* wohl kennt (VIII, 20 p. 277), sondern nach neueren Forschungen: 1) die Naassener, 2) die Peraten, 3) die Sethianer, 4) den Gnostiker Justinus, welche er ganz selbständig beschreibt. Erst nach diesen allerschlimmsten Häresien kommt Hippolytus II in Buch VI auf den Archihäretiker Justin's, nämlich 5) Simon und seine Selbstvergötterung. Dessen Lehre wird zunächst (VI, 7—18) neu nach der *μεγάλη ἀπόφασις*, einer Schrift unter Simon's Namen, dann aber (VI, 19. 20) in wesentlichem Einklange mit Irenäus (und Hippolytus I?) berichtet. Anstatt nun aber mit Justinus, Irenäus, Hippolytus I den Menander, Satornil, Basilides folgen zu lassen, geht Hippolytus II sofort zu Valentinus, dem Haupthäretiker des Irenäus, über. Bei Valentinus selbst (VI, 29—36) benutzt er wohl den Irenäus, aber schreibt ihn nicht ab, wie bei den Schülern Secundus, Herakleon (als *ἐπιφανὴς διδάσκαλοι αὐτῶν*), Ptolemäus (VI, 38) und bei Marcus (und Kolarbasus) meistentheils (VI, 39—54), wo er übrigens auch den Hippolytus I wiedergegeben haben mag. Bei Valentinus geht er überwiegend, bei Marcus zum Theil nach selbständiger Forschung seinen eigenen Weg. So erhalten wir 6) den Valentinus als Pythagoreer und Platoniker (VI, 21—37) meist in neuer Darstellung, dagegen fast ganz nach Irenäus (oder Hippolytus I?) 7) 8) 9) den Secundus, Ptolemäus nebst Herakleon als dem „andern glänzenden Lehrer" (VI, 38, s. Anm. 74). Wir erhalten ferner 10) 11) über Marcus und den VI, 5 angekündigten, aber nur hinterher (VI, 55) noch erwähnten Kolarbasus (VI, 39—54) ziemlich, nur nicht vollständig den Bericht des Irenäus (I, 13—21), dessen Darlegung manche Markosier nicht als richtig anerkannten (s. Anm. 28). Die wiederholte Beziehung auf Irenäus (s. Anm. 27. 28) lässt hier keine andre Quellenschrift erwarten, und das *βιβλαρίδιον* des Hippolytus I wird so reichen Stoff nicht dargeboten haben. Aber wie die Stellung des Herakleon mit Hippolytus I (19) wesentlich übereinstimmt, so folgt auch Kolarbasus auf Marcus,

wie bei Hippolytus I (20. 21). Wie kam nun Hippolytus II dazu, diese beiden Häretiker anzukündigen (VI, 4. 5), ohne dass er den Kolarbasus wirklich ausgeführt hätte, wenn er sich nicht immer noch an Hippolytus I anschloss? Für Buch VII wird angekündigt 12) Basilides als Aristoteliker, wie er denn auch nebst seinem Sohne Isidorus VII, 14—27 dargestellt wird, freilich ganz abweichend von Irenäus, Hippolytus I und allem, was sonst über Basilides berichtet wird. Immer ein Zeichen weiterer, wenn auch durch eine spätere Gestaltung des Basilidianismus irre geleiteter, Forschung, aber auch ein Zeichen einseitigster Herleitung aller Häresien aus dem Hellenismus. Dann werden VII, 3. 4 angekündigt: 13) Satornil als Zeitgenosse des Basilides und 14) Menander mit seiner Lehre, *ὑπὸ ἀγγέλων τὸν κόσμον γεγονέναι*, also in umgekehrter Folge, wie bei (Justinus), Irenäus, Hippolytus I. Aber in der Beschreibung VII, 28 erfahren wir über Menander nichts mehr, als dass Satornil *ἐδογμάτισεν τοιαῦτα ὁποῖα καὶ Μένανδρος*. Menander, für Justinus so bedeutsam, noch bei Irenäus und Hippolytus I Simon's nächster Nachfolger, wird bei Hippolytus II schon thatsächlich beseitigt, nur mit Rücksicht auf die gangbare Ketzergeschichte, welche durch Hippolytus I einen bleibenden Ausdruck gefunden hatte, noch mit Namen fortgeführt. Darauf 15) Marcion als ein Schüler des Empedokles (VII, 5. 29—31), ebenso sehr ein Zeichen der einseitigen Herleitung aller Häresien aus dem Hellenismus als auch des weiten Abstandes von der grundlegenden Darstellung Justin's. Dagegen wie bei Irenäus (I, 25. 26, 1. 2) und Hippolytus I (13—15), auch mit fast wörtlicher Uebereinstimmung, folgen VII, 6—8. 32—34 auf einander: 16) Karpokrates, 17) Kerinth, 18) die Ebionäer (deren Stifter Ebion Hippolytus II nur Phil. VII, 35 beiläufig erwähnt). Als einen Geistesverwandten Kerinth's und der Ebionäer kündigt Hippolytus II schon VII, 9 an: 19) den monarchianischen Theodotus (von Byzanz), welchen er VII, 35 beschreibt. Aber mit thatsächlichem Anschluss an Hippolytus I (30. 31) bringt er VII, 36 ohne vorherige Ankündigung 20) den „andern Theodotus“ (den Geldwechsler) mit seiner Ueberschätzung des Melchisedek. Und nachdem Hippolytus II aus der grossen Menge von Gnostikern 21) die gar nicht angekündigten Nikolaiten über-

einstimmend mit Irenäus I, 26, 3, ohne sie, wie Hippolytus (9) ophitisch auszustatten, erwähnt hat, holt er VII, 10—1 37. 38 in grosser Unordnung nach des nach Satornil vo weggenommenen Marcion Vorgänger 22) Cerdon, Marcion' Nachfolger: 23) Lucianus (wie er hier schreibt), welchen e trotz der Ankündigung bloss erwähnt, 24) Apelles, welche er wirklich beschreibt. Eben diese beiden Schüler Marcion' hatte Hippolytus I (24. 25) eingeführt, und nur aus Rücksich auf ihn erklärt sich die blosse Ankündigung und Nennun des Lucianus, ähnlich wie des Menander. Buch VIII begin mit Häretikern, welche bei Hippolytus I noch fehlen. Zuer 25) die Doketen (VIII, 2. 8—11), dann 26) der Araber M noïmos (VII, 3. 12—15). Aber 27) den Tatianus (VIII, 4, 1 kennen wir schon aus Irenäus (I, 28, 1) und Hippolytus I (26 Wieder neu ist 28) Hermogenes (VIII, 4. 17). Dagegen 29) die Quartadecimaner (VIII, 5. 18), welche schon Hipp lytus I (29) eingeführt hat, ebenso 30) die Phrygier od Montanisten (VIII, 6. 19), noch nicht in zwei Häresien gethei aber schon mit einer Spielart. Neu sind 31) die Enkratit (VIII, 7, 20), abgesondert von Tatianus. Mit Uebergehu andrer Häretiker, wie der Kainer, Ophiten, Noachiten, wend sich Hippolytus II schliesslich VIII, 20 zu den Noëtiane mit welchen Hippolytus I (32) geschlossen hatte. Aber er bringt in Buch IX doch nicht bloss 32) den Noëtus nebst Schülern (IX, 2. 7—10) als Anhänger Heraklit's, sondern auch 33) den, wie es scheint, noch lebenden Kallist als Bischofs-Prätendenten von Rom (IX, 3. 11. 12), welcher die Häresie des Noëtianers Kleomenes und des Monarchianers Theodotus vermischt habe. Endlich fügt Hippolytus II noch 34) die bis Rom gedrungene Häresie der Elchasaiten hinzu (IX, 4. 13—17). Anhangsweise folgen noch IX, 5. 18—30 die Juden mit ihren Gewohnheiten und inneren Spaltungen, etwas abweichend von Hippolytus I (2—4), nämlich: Pharisäer, Sadducäer, Essener, von welchen die letzten zuerst und am ausführlichsten dargestellt werden. Da nun Hippolytus II das Labyrinth der Häresien durch die Macht der Wahrheit zerstört zu haben meint, wendet er sich in Buch X zum Beweise der Wahrheit (X, 5, s. Anm. 20). Wir erhalten aber zuvor eine ἐπιτομὴ πάντων τῶν φιλοσόφων (X, 2. 5—7) und

eine ἐπιτομὴ πασῶν τῶν αἱρέσεων (X, 3. 8—29), ehe uns ὁ τῆς ἀληθείας λόγος dargelegt wird (X, 4. 30—34), wo übrigens X, 30. 31 sehr ungehörig erscheint. Hippolytus II giebt also schliesslich eine Epitome der in Buch V—IX dargelegten und widerlegten Häresien, freilich ohne sich selbst sehr treu zu bleiben.

Die Epitome bietet folgende Häresien: 1) Naassener, 2) Peraten, 3) Sethianer, 4) Simon, 5) Valentinus, 6) Basilides, 7) Justinus, 8) Doketen, 9) Monoïmos, 10) Tatianus, 11) Marcion, 12) Apelles, 13) Kerinth, 14) Ebionäer, 15) Theodotus von Byzanz, 16) Melchisedekianer (Theodotus der Geldwechsler), 17) Phrygier oder Montanisten gewöhnlicher Art, 18) Phrygier oder Montanisten noëtianischer Art, 19) Noëtus, 20) Kallist, 21) Hermogenes, 22) Elchasaiten. Da fehlen von den in Buch V—IX behandelten Häresien: Valentin's Schüler, Satornil, Menander, Karpokrates, Nikolaiten, Cerdon, Lucianus, Quartadecimaner, Enkratiten. Dagegen werden die Phrygier oder Montanisten, abweichend von dem Elenchos, in zwei Theilungen zerlegt. Und die Ordnung ist abweichend genug:

Der Elenchos in Buch V—IX:	Die Epitome in Buch X:
1. Naassener.	1. Naassener.
2. Peraten.	2. Peraten.
3. Sethianer.	3. Sethianer.
4. Justinus (der Gnostiker).	7. Justinus.
5. Simon.	4. Simon.
6. Valentinus.	5. Valentinus.
7. Secundus.	(Valentin's Schüler im Elenchos 7—11 fehlen.)
8. Ptolemäus.	
9. Herakleon.	
10. Marcus.	
11. Kolarbasus.	
12. Basilides.	6. Basilides.
13. Satornil.	(Satornil und Menander fehlen.)
(14. Menander).	
15. Marcion.	11. Marcion.
16. Karpokrates.	(Karpokrates fehlt.)
17. Kerinth.	13. Kerinth.
18. Ebionäer.	14. Ebionäer.
19. Theodotus (von Byzanz).	15. Theodotus (von Byzanz).
20. Theodotus der Geldwechsler (Melchisedekianer).	16. Melchisedekianer (Theodotus der Geldwechsler).
21. Nikolaiten.	(Nikolaiten fehlen.)

Der Elenchos in Buch V—IX:	Die Epitome in Buch X:
22. Cerdon. 23. Lucianus.	(Cerdon und Lucianus fehlen.)
24. Apelles.	12. Apelles.
25. Doketen.	8. Doketen.
26. Monoïmos.	9. Monoïmos.
27. Tatianus.	10. Tatianus.
28. Hermogenes.	21. Hermogenes.
29. Quartadecimaner.	(Quartadecimaner fehlen.)
30. Phrygier (Montanisten).	17. Phrygier (gewöhnliche). 18. Phrygier (noëtianische).
31. Enkratiten.	(Enkratiten fehlen.)
32. Noëtus.	19. Noëtus.
33. Kallist.	20. Kallist.
34. Elchasaiten.	22. Elchasaiten.

Hippolytus II steht unter den ältesten Häreseologen ähnlich da, wie Lukas unter den synoptischen Evangelisten. Nach sò manchen Vorgängern hat er es aufs Neue unternommen, allem von vorn an nachzugehen und neue Forschungen oder Erfahrungen angebracht bei den Naassenern, Peraten, Sethianern, dem Gnostiker Justinus, Simon (zum grössten Theile), Valentinus, Marcus, Basilides, Marcion, den Doketen, Monoïmos, Hermogenes, Kallist, den Elchasaiten. Die Forschungen sind freilich nicht immer glücklich, die Erfahrungen zum Theil recht jung. Mit ähnlicher Freiheit, wie Lukas die evangelische Geschichte, behandelt Hippolytus II die Ketzergeschichte. An die gangbar gewordene Häreseologie hält er sich bei Simon (zum Theil), Secundus, Ptolemäus (Herakleon), Kolarbasus, Satornil, Karpokrates, Kerinth, den Ebionäern, den Nikolaiten, Cerdon, Tatianus. Woher hat er nun den Stoff dieser in gewöhnlicher Weise behandelten Häresien? Man sagt: aus Irenäus. In der That nennt Hippolytus II den Irenäus zweimal bei den Markosiern (VI, 42. 55), an ersterer Stelle als nicht mehr genügend (s. Anm. 28). Allein es ist doch zu viel verlangt, dass der Hippolytus der Philosophumena den schon in seinem Syntagma ausgebeuteten Irenäus noch einmal aufs Neue ausgebeutet haben sollte. Der Augenschein lehrt, dass Hippolytus II sich in der Ordnung der Häresien von Irenäus weiter entfernt, als Hippolytus I. Und haben das Syntagma und die Philosophumena einen und denselben Verfasser, so liegt nichts näher als die Annahme, dass Hippolytus II, so weit er nicht

Neues bot, einfach den Hippolytus I, welcher freilich mit Irenäus und dessen Quellenschrift oft wörtlich übereinstimmte, wiederholt habe. So ist es in der That. Mit Hippolytus I geht Hippolytus II über Irenäus hinaus durch Aufnahme der Montanisten, auch ihres noëtianischen Zweiges (X, 26), der Quartadecimaner, der Monarchianer doppelter Art (Theodotus von Byzanz und Theodotus der Geldwechsler), des Noëtus. Da brauchte er den Irenäus, vielleicht auch den Justinus, nur noch nebenbei zu vergleichen, wie er denn von dem Ebion des Hippolytus I (15) wieder zu den Ebionäern des Hippolytus zurückgekehrt ist. Ueber Hippolytus I, welcher sehr wohl den Wortlaut des Irenäus, ja des Justinus grossentheils bewahrt haben kann, ging Hippolytus II hinaus durch eine ganz neue Darstellung der vorangestellten Schlangen-Gnostiker, nämlich der Naassener, Peraten (auch dem Clemens von Alexandrien bekannt, s. o. S. 43), Sethianer und des Gnostikers Justinus, ferner durch neue Mittheilungen aus Simon's „grosser Apophasis" (VI, 9—18, vgl. IV, 51), durch jedenfalls ausführlichere, wahrscheinlich auch neue Darstellungen des Valentinus und des Marcus, durch ganz neue, wenn auch unrichtige, Darstellung des Basilides, ähnlich Marcion's, bei welchem (VII, 31) auch Prepon herbeigezogen wird, endlich durch Hinzufügung der Doketen (vgl. Clemens von Alexandrien oben S. 43), des Arabers Monoïmos, des Hermogenes, der Enkratiten als solcher, des Kallistus und der Enkratiten.

Hegesippus und Pseudo-Clemens haben über den Häretikern der falschen Gnosis den Urketzer Paulus nicht vergessen. Bei Justinus decken sich schon Häresie und Gnosticismus. Bei Irenäus erscheinen als Häretiker neben den Gnostikern bereits die Ebionäer. Bei Hippolytus I kommen zu den häretischen Gnostikern schon Patripassianer, zu den Ebionäern schon Montanisten, Quartadecimaner und Monarchianer hinzu. Bei Hippolytus II finden wir ausser den gnostischen Häretikern noch Doketen, Monoïmos, Hermogenes (Enkratiten), Kallist (Sabellius), ausser den Ebionäern noch die Elchasaiten. Da gelangen wir zu einem gewissen Abschluss, ehe mit dem Manichäismus und dem Arianismus eine neue Entwickelung der christlichen Häresie begann. Hippolytus II beschliesst die Ketzergeschichte des Urchristenthums.

4. Die Nachwirkung der Häreseologen des Urchristenthums.

Das grundlegende Syntagma Justin's gegen alle Häresien würde für uns, die wir vor allem nach der inneren Beschaffenheit der Berichte fragen, den allergrössten Werth haben. Aber in der alten Kirche ward Justin's Schrift, weil sie von Irenäus und Hippolytus ausgenutzt zu sein schien bald genug vergessen. Bekannt war Justin's Syntagma noch dem Tertullianus [86]), und wir haben allen Grund nachzuforschen, ob derselbe nicht immer noch das Eine oder das Andere aus Justinus geschöpft hat [87]). Das „kleine Labyrinth“ oder das σπούδασμα κατὰ Ἀρτέμωνος unter Bischof Zephyrinus von Rom (199—217) kann sich immer noch mit auf Justin's Syntagma beziehen [88]). Aber Eusebius von Cäsarea († 340 hat Justin's Syntagma gegen alle Häresien nur noch in Justin's Selbstaussage über dasselbe Apol. I, 26 bei Gelegenheit seines Syntagma gegen Marcion erwähnt [89]). Eusebius theilt auch

[86]) Tertullianus adv. Valentinianos c. 5 zählt seine Vorgänger so auf: ut Iustinus philosophus et martyr, ut Miltiades ecclesiarum sophista ut Irenaeus omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster insignis senectae et christianae eloquentiae dignitas.

[87]) In dieser Hinsicht behält Harnack (I, 36 f.) wohl Recht gegen Lipsius (II, 64—83). Ueber die oben (Anm. 86) angeführte Stelle bemerkt Lipsius (II, 66) selbst, dass Tertullianus in dieser Schrift jenen Valentinianer Alexander nicht erwähnt, dessen Syllogismen er doch in Händen gehabt hat (de carne Christi 16. 17, vgl. c. 15). „Letzterer Umstand möchte für die Angaben im fünften Capitel der Schrift wider die Valentinianer allerdings eine schriftliche Quelle wahrscheinlich machen.“ Deren Verfasser wird aber immer noch eher Justinus als Proculus (Proclus) gewesen sein.

[88]) Bei Eusebius KG. V, 28, 4: καὶ ἀδελφῶν δέ τινων ἐστὶ γράμματα πρεσβύτερα τῶν Βίκτορος χρόνων, ἃ ἐκεῖνος πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις ἔγραψαν, λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου (s. Anm. 86) καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος καὶ ἑτέρων πλειόνων ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός. Nicht bloss mit Schriften gegen die Heiden (Apologien), sondern auch wohl mit Schriften gegen die Häresien (Syntagmata gegen alle Häresien und gegen Marcion) steht Justinus voran.

[89]) S. Anm. 7. Nach Anführung der Stelle über Marcion in Justin's Apol. I, 26 schreibt Eusebius KG. IV, 11, 10: τούτοις ἐπιφέρει λέγων

KG. III, 13, 2—4 über den Magier Simon, III, 26, 3 über Menander nur aus Justin's Apologie, nicht aus dem Syntagma die betreffenden Stellen mit. Kein Wort über Justin's Syntagma bei Epiphanius. Johannes von Antiochien († 444) scheint Justin's Syntagma gegen alle Häresien noch zu benutzen[90]). Theodoret von Cyrus († 457) nennt den Justinus als den ersten Bestreiter der Häresien schon in dem Proömion seiner *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*[91]), dann bei Simon und Menander[92]), bei den Marcioniten[93]), bei Ebion und den Nazaräern[94]), wie es scheint, auch bei Kerinth[95]). Theodoret muthet uns

Ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων, ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν δώσομεν.

[90]) *Ἐκλογὴ κεφαλαιῶν ἀθροισθέντων ἐκ διαφόρων βιβλίων*, cod. Reg. Par. 873, fol. 157b (bei Otto: Corpus Apologetarum christ. saeculi secundi Vol. III. ed. III. p. 252). Er giebt die oben (S. 22) angeführte Stelle Justin's unabhängig von Irenäus wieder, welche Oekumenius zu 1 Petr. 5, 8 ausdrücklich auf Justinus zurückführt. Die thatsächliche Unabhängigkeit von Irenäus spricht gegen Harnack's Ansicht (Griech. Apologeten S. 149 Anm.), dass Johannes bloss den Irenäus ausgeschrieben habe, wie ich (Z. f. w. Th. 1883. I, S. 24) bemerkt habe.

[91]) *Τοὺς μέντοι τῶν παλαιῶν αἱρέσεων μύθους ἐκ τῶν παλαιῶν τῆς ἐκκλησίας διδασκάλων συνέλεξα· Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος καὶ Εἰρηναίου τοῦ τὰ Κελτικὰ καὶ γεωργήσαντος καὶ φωτίσαντος ἔθνη καὶ Κλήμεντος, ὃς ἐπίκλην Στρωματεὺς προσηγόρευται, καὶ Ὠριγένους καὶ Εὐσεβίου τοῦ τε Παλαιστινοῦ καὶ τοῦ Φοίνικος καὶ Ἀδαμαντίου καὶ τῶν ἄλλων, οἳ κατὰ τοῦ ψεύδους τὰς γλώττας καθώπλισαν.*

[92]) Haer. fab. I, 2: *κατὰ τούτων* (Simon und Menander) *συνέγραψεν Ἰουστῖνος ὁ ἐν φιλοσόφου σχήματι γενόμενος συνήγορος καὶ τὸν τοῦ μαρτυρίου ἀναδησάμενος στέφανον καὶ Εἰρηναῖος, οὗ καὶ πρόσθεν ἐμνήσθημεν — ἀποστολικὸς δὲ καὶ οὗτος ἀνήρ — καὶ Ὠριγένης ὁ πολυμάθειαν ἀσκήσας.*

[93]) Haer. fab. I, 25: *πλεῖστοι μέντοι κατὰ τῆσδε τῆς ἀσεβείας συνέγραψαν· καὶ γὰρ Ἰουστῖνος ὁ φιλόσοφος καὶ Θεόφιλος ὁ τῆς Ἀντιοχείας ἐπίσκοπος καὶ Φίλιππος ὁ Γορτύνης ἐπίσκοπος καὶ Εἰρηναῖος, οὗ καὶ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, ἐπίσκοπος Λουγδούνου καὶ Μόδεστος καὶ Ὠριγένης καὶ Ῥόδων καὶ Ἀδαμάντιος καὶ Ἱππόλυτος* (nach Euseb. KG. VI, 22 auch Verfasser einer Schrift: *πρὸς Μαρκίωνα*) *καὶ ὁ Ἐμεσηνὸς Εὐσέβιος καὶ πάντες ἄριστα καὶ σοφώτατα τῆς βλασφημίας τὴν λύτταν διήλεγξαν.*

[94]) Haer. fab. II, 2: *ταύτας συστῆναι τὰς αἱρέσεις Δομετιανοῦ βασιλεύοντος ὁ Εὐσέβιος εἴρηκε. κατὰ τούτων ἔγραψεν Ἰουστῖνος ὁ φιλόσοφος καὶ μάρτυς καὶ Εἰρηναῖος ὁ τῶν ἀποστόλων διάδοχος καὶ Ὠριγένης.*

[95]) Haer. fab. II, 3: *κατὰ τούτου* (*τοῦ Κηρίνθου*) *δὲ οὐ μόνον οἱ προρρηθέντες* (vgl. Anm. 94) *συνέγραψαν, ἀλλὰ σὺν ἐκείνοις καὶ Γάϊος καὶ Διονύσιος ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐπίσκοπος.*

freilich viel zu, wenn er den Justinus auch gegen Ebion u: Nazaräer und gegen Kerinth geschrieben haben lässt, da d(selbe noch in dem Dialog mit Tryphon c. 47. 48 von eir Häresie des Judenchristenthums nichts weiss (s. Anm. S(Allein Theodoret kann solche Ausführungen Justin's über c Judenchristen, welche auch das Syntagma ähnlich enthalt haben mag, eben in dem späteren kirchlichen Sinne verstand und auf Ebion, Nazaräer, Kerinth bezogen haben. Da ausdrücklich sagt, die Mythen der alten Häresien habe er allererst aus Justinus gesammelt, ist es doch gar zu küh ihm alle Bekanntschaft mit Justin's Syntagma abzusprech und zu behaupten, dass er auch über Simon, Menander, Ma cion nur Justin's Ausführungen Apol. I, 26. 56 gekannt hal Volkmar[96]) versichert freilich über Theodoret: „Er h nichts gethan als aus den drei Handbüchern oder Leitfad der Häreseologie — nämlich Irenäus adv. omn. haer. Lib. unserm Summarium [Philosophumena Buch X] und seine Handbuche der älteren Kirchengeschichte aus Eusebius - unter Hinzunahme einiger weiteren Lectüre (der Stromata d Clemens und des Epiphanius, ferner schon des Origenes selbs einiger Erinnerungen aus früherer Lectüre (von seinem La desgenossen Ephräm, dem Adamantios genannten Dialog u: einer oder der andern Schrift des Hippolyt II) und etw eigener Erfahrung (über noch in seiner Gegend fortbestehen Ebioniten, Montanisten und Marcioniten) — einen vierte Leitfaden herzustellen, nur mit einer neuen Vertheilung d Stoffes und mit mancher leicht fertigen, aber gleich zuversicl lichen Combination, d. h. Fictionen" (S. 319). Dass Theodoı Justin's Syntagma noch wirklich gelesen habe, bezweifelt au Lipsius (I, 63). Allein es ist doch kaum glaublich, dε Theodoret mit der mehrmaligen Anführung Justin's nur g prunkt haben sollte. Neues konnte er aus Justinus kaı bringen, wenn dieser von den Nachfolgern schon ausgeschrieb war. Andreas von Cäsarea in Kappadokien (vor 900) hat dem Commentar zur Johannes-Apokalypse c. 34 serm. 12 (

[96]) Theodoret und Origenes oder der letzte Freiheitsruf der ori talischen Kirche, in der Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins Zürich, 1856, S. 308—337.

oben (S. 22 f.) mitgetheilte Stelle Justin's über den Teufel, welcher erst nach Christi Erscheinung offene Gotteslästerung gewagt habe, ausdrücklich angeführt, allerdings vielleicht aus Irenäus, wie ihm selbst Oekumenius und Arethas nachgefolgt sind[97]. Photius († nach 891) hat Justin's Syntagmata gegen alle Häresien und gegen Marcion nur noch dem Namen nach gekannt und angeführt[98]. Möglich, dass Justin's Syntagma gegen alle Häresien noch einmal zum Vorschein kommt (s. Anm. 18).

Des Irenäus Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως erhielt sich im Gebrauche, da er nicht bloss in der Darstellung der Valentinianer, sondern in der Widerlegung der falschen Gnosis überhaupt und in Darlegung der rechtgläubigen Kirchenlehre unersetzlich war. Hippolytus I hat das Werk des Irenäus sichtlich benutzt, ergänzt und fortgesetzt. Noch Hippolytus II hat dasselbe bei den Markosiern zweimal erwähnt (s. Anm. 27. 28). Tertullian's Schrift adversus Valentinianos ist fast ganz aus Irenäus ausgeschrieben. Eusebius von Cäsarea hat das Werk des Irenäus häufig benutzt und angeführt[99]. Ephräm der Syrer († 373) hat den Irenäus adv. haer. I, 8, 1 wiedergegeben, Basilius d. Gr. († 378) de spiritu sancto 29 den Irenäus V, 8, 2, Cyrill von Jerusalem († 386) Catech. XVI, 6 auf Irenäus ἐν τοῖς προστάγμασι τοῖς πρὸς τὰς αἱρέσεις verwiesen. Epiphanius († 403) hat den Irenäus nicht bloss bei Basilides (Haer. XXIV, 8) erwähnt, sondern auch bei den Valentinianern Haer. XXXI, 8—32 und bei den Markosiern Haer. XXXIV, 2—20 ausdrücklich ausgeschrieben. Hieronymus († 420) de vir. illustr. 35 hat das Werk des Irenäus wohl erwähnt, welches er auch anderwärts anführt. Theodoret nennt den Irenäus gleich in dem Proömion (s. Anm. 91), bei Simon und Menander (s. Anm. 92), Basili-

---

[97]) Vgl. Otto, Corp. Apoll. III. 252 sq. ed. III.

[98]) Vgl. Anm. 7. Hätte Photius Justin's Syntagmata noch selbst gelesen, so würde er es sich wohl nicht haben nehmen lassen, dieselben zu beschreiben, wie er die häreseologischen Werke des Irenäus, Hippolytus I, Epiphanius beschreibt (Bibl. cod. 120 — 122).

[99]) Vgl. auch zu dem Folgenden die Testimonia in den Ausgaben des Irenäus von J. E. Grabe und Ren. Massuet.

des[100]), Karpokrates[101]), den Valentinianern[102]), Marcioniten (s. Anm. 93), Ebion und Nazaräern (s. Anm. 94), Nikolaiten[103]). Anastasius Sinaita († 599) und Maximus Confessor († 662) fehlen nicht unter den Zeugen der Schrift des Irenäus. Noch Photius (Bibl. cod. 120) hat das Werk des Irenäus beschrieben. Für uns hat Irenäus um so höheren Werth, wenn er noch Justin's Syntagma mehr oder weniger erkennbar wiedergiebt.

Durch übersichtliche Darstellung erhielt Hippolytus I einen gewissen Vorzug selbst vor Irenäus. Tertullianus stimmt nicht bloss in dem Häretiker Hebion[104]) mit Hippolytus I (15 überein, sondern auch in der Erwähnung einer Gaiana hae

---

[100]) Haer. fab. I, 4: *καταγωνίζεται δὲ τούτων* (Basilides und Isidorus) *Ἀγρίππας ὁ καὶ Κάστωρ ἐπίκλην* (vgl. Euseb. KG. IV, 7, 6) *καὶ Εἰρηναῖος καὶ Κλήμης ὁ Στρωματεὺς καὶ Ὠριγένης τῆς ἀληθείας ὑπερμαχοῦντες.*

[101]) Haer. fab. I, 5 über die Karpokratianer: *ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμάσιος Εἰρηναῖος περὶ αὐτῶν ἔφη.*

[102]) Haer. I, 19: *κατὰ δὲ Βαλεντίνου καὶ τῶν ἐξ ἐκείνου (συνέγραψε) καὶ Εἰρηναῖος καὶ Κλήμης καὶ Ὠριγένης.*

[103]) Haer. fab. III, 1: *κατὰ τούτων καὶ ὁ προρρηθεὶς συνέγραψε Κλήμης καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ὠριγένης καὶ Ἱππόλυτος ἐπίσκοπος καὶ μάρτυρ.*

[104]) De virgin. velandis 6, de carne Christi 14. 18. 24, de praescr. 10. 33. Tertullianus scheint überhaupt den Hippolytus I bereits gekannt zu haben. Harnack (II, 202 f.) behauptet wohl das Gegentheil. Tertullianus kenne alle diejenigen Ketzernamen noch nicht, welche Hippolytus I über Justinus und Irenäus hinaus anführt. „Nur Lucanus und Apelles finden sich bei Beiden gemeinsam über Irenäus hinaus. Gerade aber mit der marcionitischen Lehre und Schule hat Tertullian sich nachweisbar, aus den besten Quellen schöpfend, beschäftigt." Aber Tertullianus, von Hebion abgesehen (s. Anm. 81), deutet den „andern glänzenden Lehrer" der Valentinianer bei Irenäus I, 11, 3 wahrscheinlich mit Hippolytus I (19) auf Herakleon (s. Anm. 74). Allerdings nennt Tertullianus adv. Valentin. 5 unter den früheren Bestreitern des Valentinianismus nur Justinus, Miltiades, Proculus, nicht auch den Hippolytus. Aber er schliesst mit dem „alten" Zeitgenossen Proculus (virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas) und hielt einen so jungen Zeitgenossen, wie den Hippolytus, wohl noch nicht für der Erwähnung werth, zumal da er sich doch fast ganz an dessen Lehrer Irenäus hält. Viele hier in Frage kommenden Schriften hat Tertullianus nach Nösselt, Hesselberg und Uhlhorn (vgl. dessen Fundamenta chronologiae Tertullianeae, 1852, p. 65) erst als Montanist (d. h. seit etwa 200) geschrieben, worauf sich die Ansicht stützen kann, dass Hippolytus I noch vor etwa 200 anzusetzen sei, vgl. o. S. 62.

resis, der kainitischen Häresie (de praescr. haer. 33. de bapt. 1). Ebenso findet man auch bei Clemens von Alexandrien die Kainiten und Ophianer (s. o. S. 43), bei Origenes auch die Sethianer (s. ebdas.). Hippolytus II hat den Hippolytus I zu Grunde gelegt, Pseudo-Tertullianus adv. haereses einen Auszug aus ihm gemacht. Auch Pseudo-Tertullianus adv. Marcionem libb. V stimmt mit Hippolytus I wenigstens in dem Ketzer Hebion (I, 168. 169) überein. Eusebius KG. VI, 22 und Hieronymus de vir. illustr. 61 nennen des Hippolytus Buch *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*. Philaster von Brescia und Epiphanius, welcher bei den Valentinianern auch den Hippolytus nennt[105]), haben diese Schrift überwiegend zu Grunde gelegt. Hieronymus hält sich ganz an Hippolytus I, indem er die Häresien der apostolischen Zeit zusammenstellt[106]), auch bei Nikolaus als Häretiker[107]). Theodoret erwähnt den Hippolytus bei den Marcioniten (s. Anm. 93) und den Nikolaiten (s. Anm. 103). Stephanus Gobarus (im 6. Jahrhundert) kennt gleichfalls eine Bestreitung der Nikolaiten und der Montanisten durch Hippolytus[108]), welcher den Hebräerbrief dem Paulus

---

105) Haer. XXXI, 33: *ὁρῶντες ὅτι ἄλλοι πεπονήκασι, φημὶ δὲ Κλήμης καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ἱππόλυτος καὶ ἄλλοι πλείους καὶ θαυμαστῶς τὴν κατ' αὐτῶν (τῶν Οὐαλεντινιανῶν) πεποίηνται ἀνατροπήν.*

106) Adv. Luciferianos c. 23 (Opp. II, 197): Tunc Simon magus et Menander discipulus eius dei se asseruere virtutes (vgl. Hippolytus I, nr. 5. 6). tunc Basilides summum deum Abraxas cum CCCLXV editionibus commentatus est (vgl. Hippolytus I, nr. 8). tunc Nicolaus. qui unus de VII diaconis fuit, die noctuque nuptias faciens obscoenos et auditu quoque erubescendos coitus somniavit (vgl. Hippolytus I, nr. 9). taceo de Iudaismi haereticis, qui ante adventum Christi legem traditam dissiparunt (cf. Pseudo-Tertullian. adv. omn. haer. 1): quod Dositheus Samaritanorum princeps prophetas repudiavit: quod Sadducaei ex illius radice nascentes etiam resurrectionem carnis negaverunt: quod Pharisaei a Iudaeis divisi propter quasdam observationes superfluas nomen quoque a dissidio susceperunt: quod Herodiani Herodem regem suscepere pro Christo (ganz nach Hippolytus I, nr. 1—4). ad eos venio haereticos, qui evangelia laniaverunt, Saturninum quendam (bei Hippolytus I, nr. 4) et Ophitas et Cainaeos et Setthoitas et Carpocratem et Cerinthum et huius successorem Ebionem (genau nach Hippolytus I, nr. 10—15) et caeteras pestes, quorum plurimi vivente adhuc Ioanne apostolo eruperunt.

107) Epi. 14, 9 ad Heliodor. (Opp. I, 35), 133 ad Ctesiph. (Opp. I, 1031).

108) Bei Photius Bibl. cod. 232 p. 291 ed. Bekker: *ἔτι δὲ ποίας ὑπολήψεις ἔσχεν Ἱππόλυτος καὶ Ἐπιφάνιος περὶ Νικολάου τοῦ ἑνὸς τῶν*

abgesprochen habe[109]). Noch Photius hat das Syntagma de
Hippolytus näher beschrieben und dabei das Urtheil über de
Hebräerbrief, welches wohl bei dem „andern" Theodotus (31
zu lesen war, nicht verschwiegen (s. o. S. 10). Auch dies
verloren gegangene Schrift kann noch einmal wieder bekan
werden (s. Anm. 18).

Von Hippolytus II hat am Ende Pseudo-Tertullian
c. 21 die vorher unbekannten doppelten Kataphryger. Auc
Philaster scheint von Hippolytus II einige Kenntniss z
haben. Er beginnt ganz ähnlich mit den Ophiten, Kaiane
(Kainiten) und Sethianern (haer. 1—3), erwähnt auch beiläuf
(haer. 54) den Hermogenes und die Hermogenianer (haer. 7
vgl. Phil. VIII, 20). Aber Epiphanius lässt den Hippolytus
ganz bei Seite. Eine wirkliche Benutzung desselben unt
dem Namen des Origenes findet sich erst bei Theodoret, u
auch ihn wollte Volkmar[110]) nur das 10. Buch der Phil
sophumena mit der Epitome aller Häresien gebraucht hab
lassen. Die Gründe, mit welchen ich solcher Beschränku
widersprach[111]), hätten Lipsius (I, 45 f.) und Harnac
(II, 173) wohl abhalten sollen, die Behauptung, Theodoret ha
nur Philos. Buch X gekannt, für erwiesen zu erklären[112]
Theodoret hat auch Philosophumena Buch V—IX gekan
und benutzt. Den Origenes, d. h. Hippolytus II, fanden wi
schon in Theodoret's Proömion erwähnt (s. Anm. 91), dan
bei Simon und Menander (s. Anm. 92). Bei Simon biet
Theodoret wirklich eigenthümliche Angaben der Philosoph
mena. Ebenso wird Origenes angeführt bei Basilides (
Anm. 100), wo freilich kein Einfluss der Philosophumena z

---

*ζ' διακόνων, καὶ ὅτι ἰσχυρῶς αὐτοῦ καταγινώσκουσιν. — τίνας ὑπολ
ψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος [περὶ] τῆς τῶν Μοντανισιῶν αἱρέσεα*

[109]) Ebdas.: *ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπ
στολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασιν.*

[110]) Hippolytus und die röm. Zeitgenossen S. 50 f., in der Zürich
Monatsschrift I. S. 317 f.

[111]) In der Anzeige von Volkmar's Hippolytus, in dem Liter
Centralblatt 1855, nr. 14.

[112]) Vgl. meine häreseologischen Berichtigungen in Z. f. w. T
1880. IV. S. 478 f.

bemerken ist, bei Hermogenes und den Valentinianern[113]). Den Hermogenes hat Hippolytus I noch nicht, vielmehr erst Hippolytus II eingeführt. Theodoret aber bringt hier auch etwas (*οὗτος τοῦ κυρίου τὸ σῶμα ἐν τῷ ἡλίῳ εἶπεν ἀνατεθῆναι*), was nicht in der Epitome X, 28, sondern nur Phil. VIII, 17 zu lesen ist. Volkmar (Hippolytus S. 27. 54) weiss sich nur so zu helfen, dass Theodoret aus irgend einer verloren gegangenen Schrift des Origenes geschöpft haben soll. Den Origenes erwähnt Theodoret auch bei den Severianern oder Enkratiten[114]). Hippolytus II bringt nun wohl die Enkratiten, aber nur Phil. VIII, 7. 20, nicht in der Epitome. Wie konnte er also hier den Origenes anführen, wenn er nur die Epitome gekannt hätte? Origenes wird auch genannt bei den Marcioniten (s. Anm. 93). Und diese kommen nicht bloss Phil. VII, 5. 29—31, sondern auch in der Epitome X, 19. 20 vor. Aber Theodoret haer. fab. I, 25 erwähnt auch den Marcioniten Prepon, welchen die Philosophumena nur VII, 31 bieten. Volkmar (a. a. O. S. 28. 54 f.) lässt den Theodoret diesen Marcioniten, Gott weiss woher, nur nicht aus dem Elenchos selbst (Phil. V—IX) entnommen haben. Origenes wird genannt bei den Elkesäern[115]), welche Hippolytus II (IX, 4. 13—17. X, 29) zuerst eingeführt hat. Theodoret erwähnt aber auch den Alkibiades von Apamea, von welchem in der Epitome kein Wort steht. Da zerhaut Volkmar (a. a. O. S. 40. 49) den Knoten: „Er muss in der Epitome, wie Theodoret sie las, dagestanden haben und ist nur in unsrer Handschrift abhanden gekommen." Zum Glück giebt es in der Athos-Handschrift ein paar Lücken. Aehnlich verfährt Volkmar noch bei den Melchisedekianern. Theodoret, welcher haer. fab. II, 5 den Theodotus von Byzanz behandelt hatte, bemerkt II, 6 über die Melchisedekianer: *ἦρξε δὲ τῆς*

---

113) Haer. fab. I, 19: *κατὰ τούτου* (Hermogenes) *συνέγραψε Θεόφιλος ὁ τῆς Ἀντιοχέων ἐπίσκοπος καὶ Ὠριγένης ὡσαύτως, κατὰ δὲ Βαλεντίνου καὶ τῶν ἐξ ἐκείνου καὶ Εἰρηναῖος καὶ Κλήμης καὶ Ὠριγένης.*

114) Haer. fab. I, 21: *κατὰ τούτων ἔγραψε Μουσανὸς τῆς ἀληθείας συνήγορος καὶ Κλήμης ὁ Στρωματεὺς καὶ Ἀπολινάριος ὁ τῆς κατὰ Φρυγίαν ἱερᾶς πόλεως ἐπίσκοπος καὶ Ὠριγένης.*

115) Haer. fab. II, 7: *κατὰ ταύτης τῆς αἱρέσεως Ὠριγένης συνέγραψεν ἀληθῶς· συνεκρότησε δὲ αὐτὴν Ἀλκιβιάδης ἐξ Ἀπαμείας τῆς Συρίας ὁρμώμενος.*

αἱρέσεως ταύτης ἄλλος Θεόδοτος, ἀργυραμοιβὸς τὴν τέχνην. Den „andern“ Theodotus erwähnt Hippolytus II aber nicht in der Epitome (X, 24), sondern nur Phil. VII, 36. Da würde es sich immer noch eher hören lassen, dass Theodoret den „andern“ Theodotus aus Hippolytus I (31) hat, als dass derselbe in der Epitome des Hippolytus II gestanden habe, aber — abhanden gekommen sei (a. a. O. S. 33 f.). Endlich erwähnt Theodoret den Origenes noch bei den Nikolaiten (s. Anm. 103), welche Hippolytus II nur gelegentlich (VII, 37) und wieder nicht in der Epitome behandelt. Da sollte es keinem Zweifel unterliegen, dass Theodoret die ganzen Philosophumena als ein Werk des Origenes gekannt und benutzt hat. Gegen diese Annahme beruft sich Volkmar (a. a. O. S. 47) darauf, dass Theodoret haer. fab. III, 3 bei Noët's Häresie bemerkt: ταύτης μετὰ τὸν Νοητὸν ὑπερήσπισε Κάλλιστος, ἐπιθήκας τινὰς καὶ οὗτος ἐπινοήσας τῇ δυσσεβείᾳ τοῦ δόγματος. Aber warum soll Theodoret so nicht geschrieben haben können, wenn er Phil. IX, 11. 12 kannte? Etwa, weil er den Kallist nicht als „Papst von Rom“ bezeichnet? Als solchen erkennt ihn ja Hippolytus II gar nicht an, sondern nur als „Jäger nach dem Bischofsstuhle“. Und der römische Bischofsstuhl lag dem Theodoret fern genug. Oder hätte Theodoret aus Phil. IX sofort erkennen müssen, dass der Verfasser nicht Origenes, sondern ein römischer Kleriker war? Da verlangt man zu viel, besonders wenn Theodoret so leichtfertig und kritiklos war, wie gerade Volkmar ihn darstellt. Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass der ganze Hippolytus II als „Origenes“ bei Theodoret bereitwillige Aufnahme gefunden hat, wogegen der von Epiphanius vorgezogene Hippolytus I von Theodoret ziemlich bei Seite gestellt wird. — Den Hippolytus II hat noch Photius gekannt, freilich weder unter des Hippolytus noch unter des Origenes Namen, sondern lediglich als den (grossen) Λαβύρινθος, welchen Einige dem Origenes zuschreiben, während er in Wahrheit des römischen Cajus Werk sei (s. Anm. 20). Auch hier will Volkmar (a. a. O. S. 67) nur an das „Summarium“ oder an die Epitome Phil. X denken. Allein mit welchem Rechte man auch dem Photius die Kenntniss von Phil. IX absprechen darf, ist nicht abzusehen. Warum soll Photius den scharfen Gegner des Kallist

nicht für Cajus von Rom gehalten haben können? Phil. Buch X nennt nicht etwa „sich selbst“, sondern die in den vorangehenden Büchern (V — IX) behandelten Häresien *τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων*. Phil. X würde auch nur ein „kleines“ Labyrinth genannt werden können. Der *σμικρὸς λαβύρινθος* ist aber bei Theodoret haer. fab. II, 5 vielmehr die aus Eusebius KG. V, 28 bekannte Schrift gegen Artemon. „Das Labyrinth“ schlechthin wird nur das ganze Werk der Philosophumena geheissen haben.

II. Die Häreseologen der römischen Reichskirche.

Bei den Häreseologen der römischen Reichskirche im 4. und 5. Jahrhundert lässt sich eine so reiche Ausbeute über die urchristlichen Häresien, wie bei ihren Vorgängern, kaum noch erwarten.

Philaster von Brixen († nach 381) hat zu der Zeit, als, wie er in dem Buche de haeresibus schreibt, schon jeder Mensch sich beeilte, Christi Fusstapfen zu folgen, es unternommen, de haereseon diversa pestilentia variisque erroribus, qui ab origine mundi emerserint et sub Iudais defluxerint, et ex quo venit dominus noster in carne pullulaverint, dicere. Die Irrlehre soll also von Anbeginn der Welt an durch den Teufel gestiftet worden sein. Daher zuerst der catalogus eorum qui ante adventum Christi haereseos arguuntur. Der Grundansicht, dass der Teufel von Anfang an die Häresie begründet habe, entspricht die Voranstellung der Ophiten, Kaianer und Sethoiten (c. 1 — 3), welche wohl aus Hippolytus I (10 — 13) entnommen sind, aber doch auch eine Berührung mit den bei Hippolytus II vorangestellten Schlangen-Gnostikern darbieten. Solche Häresien weisen zurück auf die Teufelsschlange des Paradieses und die beiden Söhne Adam's: Kain und Set. Für die israelitischen Häresien (c. 4 — 28) legt Philaster, wie Lipsius (I, 4 f.) zeigt, die vier jüdischen Häresien des Hippolytus I, nämlich: Dositheus, Pharisäer, Sadducäer, Herodianer, zu Grunde, indem er (c. 4 — 6) den Dositheus, die Sadducäer, Pharisäer bringt, aber erst ganz zuletzt (c. 28) die Herodianer. Inzwischen schaltet er (c. 7 — 10) vervollständigend ein: die

Samariter, Nazaräer, Essener, Heliognosti(ci) oder Devictiac und bringt dann (c. 11—26) aus dem Alten Test. allerle Häresien heraus, von Mäuse- und Frösche-Anbetern bis z Astar-Verehrern. Der catalogus eorum qui post Christi pas sionem haereseos arguuntur (c. 29—151) legt, wie Lipsiu gleichfalls gezeigt hat, zu Anfang (c. 29—53) die Häresie des Hippolytus I (5—32) zu Grunde. Ganz im Einklang mit Hippolytus I (5—9) folgen bei Philaster (c. 29—33) Simon, Menander, Saturninus, Basilides, Nikolaiten (Gnostiker Anstatt der vorweggenommenen Ophiten, Kainiten, Sethoite des Hippolytus I (10—12) werden dann die Judas-Gnostik (c. 34) eingeschoben. Aber ganz wie bei Hippolytus I (13—2 folgen bei Philaster (c. 35—48): Karpokras, Kerinth, Hebio Valentinus, Ptolemäus, Secundus, Herakleon, Marcus, Kola basus, Cerdon, Marcion, Lucanus, Apelles, Tatianus. Da gegen die Kataphryger, den Blastus und die Quartadecima ner des Hippolytus I (27—29) lässt Philaster aus, um später hin (c. 78. 83; 58. 87) auf ähnliche Erscheinungen zurückzu kommen. Mit Hippolytus I (30) bringt er (c. 50) den Theodotus von Byzanz. Aber neu sind die Metangismoniten (c. 51). Di Häresie des „andern Theodotus" (Hippolytus I nr. 31) erhalte wir bei Philaster c. 52 als „die Melchisedekianer" vor de letzten Häresie des Hippolytus I (32), dem Noëtus (Philaste c. 53). Ohne die Führung des Hippolytus I hat Philaste dann die Häresie von Sabellius bis zu den Arianern u. s. w hinzugefügt, aber auch die vorher übergangenen Kataphryge und Quartadecimaner nachgeholt und nach Kräften Häresie der älteren Kirche nachgetragen, namentlich die Verwerfun des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes (c. 60) gnostische Erscheinungen, wie die Borborianer (c. 73), ähnlich Erscheinungen in Gallien und Spanien (c. 84). Aus solche Mittheilungen wie aus allen möglichen Irrlehren von der leider den Gottheit Christi bis zu der haeresis de Isaiae propheta labiis tactis carbone (c. 92—156) kann man immer noch fü die urchristlichen Häresien eine Nachlese halten. Von de Nachfolgern des Philaster ist für die älteren Häresien kaur noch etwas zu erwarten.

Weit reichhaltiger ist die Nachlese aus dem *Πανάριον* de Epiphanius, eines Palästinensers von Geburt, Bischofs vo

Constantia auf Kypros (367—403), welcher 374—376 oder 377 sein grosses Werk in 80 Häresien vollendete. Ausser Irenäus und Hippolytus I erwähnt Irenäus einmal (Haer. XXXII, 6) auch den alexandrinischen Clemens. Die vorchristlichen Häresien werden zurückgeführt auf Barbarismus, Skythismus, Hellenismus, Judaismus und Samaritanismus. Schon hier bietet Epiphanius eigene Nachforschung dar, indem er den Samaritern (Haer. IX) die Essener, Sebuäer, Gorothener und Dositheer als Abarten anschliesst (Haer. X—XIII). Auf eigener Forschung beruht auch die Siebenzahl der Häresien des Judaismus: Sadducäer, Schriftgelehrte, Pharisäer, Hemerobaptisten, Nasaräer, Ossäer, Herodianer (Haer. XIV—XX), wo die Nasaräer eine Berührung mit Philaster darbieten. Bei den Häresien der christlichen Zeit hat Epiphanius wohl den Hippolytus I, so weit er reichte, zu Grunde gelegt, aber doch auch den Irenäus benutzt und weitere Nachforschungen angestellt. So bringt er im Einklange mit Hippolytus I (5—8): Simon, Menander, Basilides (Haer. XXI—XXIV), dann mit Hippolytus I (9) die Nikolaiten (Haer. XXV), über welche er aber selbständige Kenntniss beweist, so dass er aus eigenen Mitteln Haer. XXVI die verwandten „Gnostiker" oder „Borboriten" (welche an die Borborianer des Philaster erinnern) hinzufügt. Dagegen lässt er bei Seite die Ophiten, Kainiten und Sethoiten des Hippolytus I (10—12). Aber mit Hippolytus I (13. 14) stellt Epiphanius Haer. XXVII. XXVIII, zugleich mit Benutzung des Irenäus, den Karpokras und Kerinth dar. Ueber die Judenchristen hat er weit reichere Kenntniss, als seine Vorgänger, so dass er sich nicht begnügt, mit Hippolytus I (15) den Ebion folgen zu lassen, sondern Haer. XXIX. XXX die Nazaräer und den Ebion, diesen namentlich mit werthvollen Mittheilungen, bringt. In wesentlichem Einklange mit Hippolytus I (16—21), aber gerade hier mit Benutzung des Irenäus und anderer Quellen, welche zum Theil wörtlich mitgetheilt werden, bringt Epiphanius Haer. XXXI—XXXVI den Valentinus, Secundus, Ptolemäus, die Markosier, den Kolorbasus und Herakleon. Nun holt Epiphanius Haer. XXXVII bis XXXIX aus Hippolytus I (10—12) die Ophiten, Kaianer und Sethianer nach, welchen er Haer. XL aus eigener Kenntniss die Archontiker hinzufügt. Möglich, dass ihn der Vor-

gang des Irenäus zu solcher Stellung der Ophiten nach d
Valentinianern veranlasste. Dann bringt Epiphanius Haer. XI
bis XLIV mit Hippolytus I (22—25), aber in weit reicher
Ausstattung, den Cerdon, Marcion, Lucianus, Apelles. Gera
über Marcion hat man dem Epiphanius viel zu danken. W
terhin begnügt er sich nicht, mit Hippolytus I (26) den Tatian
zu bringen, sondern stellt denselben zwischen die verwandt
Severianer und Enkratiten (Haer. XLV—XLVII). Anst
der ungetheilten Kataphryger des Hippolytus I (27) brir
Epiphanius nach weiterer eigener Forschung mit Quelle
material Haer. XLVIII. XLIX die Kataphryger und Quintill
ner. Den Blastus des Hippolytus I (28) lässt er weg, dageg
bringt er Haer. L die Tessareskaidekatiten (29). Nach se
ständiger Forschung fügt Epiphanius Haer. LI—LIII
Gegner der Johannes-Schriften als Aloger, die zuchtlos
Adamianer und die judaistischen Sampsäer ein, wieder in u
abhängiger Berührung mit Philaster haer. 10 (Heliognosti
vel Devictiaci), 60 (haeresis evangelium Ioannis et Apocalyps
ipsius reiciens). Die beiden Theodoti des Hippolytus I (30. 3
bringt Epiphanius Haer. LIV. LV als die Häresien der The
dotianer und Melchisedekianer, welchen er Haer. LVI aus eigene
Mitteln die Bardesianisten anschliesst. Dem Noëtus des Hipp
lytus I (32) entsprechen bei Epiphanius Haer. LVII die No
tianer. Nun beginnt eine reichhaltige Nachlese des Epiphani
Haer. LVIII—LXIV: Valesianer in Arabien, Katharer (Nov
tianer), Apostoliker (Tatianisten), Sabellianer, Origenianer d
pelter Art. Mit den Manichäern, Hierakiten, Meletiane
Arianern u. s. w. beginnt eine neue Gestaltung der Ketzerei
So verrufen auch Epiphanius wegen seiner Ketzer-Polem
ist, und so wenig auch auf sein Urtheil als solches zu geb
ist: wir haben alle Ursache, ihm für seine selbständigen M
theilungen über israelitische, gnostische, judenchristliche, m
tanistische Häresien dankbar zu sein.

In andrer Hinsicht verdient unsre Anerkennung Theo
doretus von Cyrus († 457), dessen *αἱρετικῆς κακομυθ*
ἐπιτομή in fünf Büchern nicht bloss ein Ausfluss der urchri
lichen Häreseologie, sondern auch ein Denkmal freisinnig
Theologie ist. Als ältere Bestreiter der Häresien nennt
gelehrte Theodoret den Justinus, Irenäus, Hippolytus (I) u

Hippolytus II (als Origenes) nebst Anderen von geringerer Bedeutung (s. Anm. 91). Auch nennt und benutzt er den Clemens von Alexandrien (s. Anm. 56), wie er bei den einzelnen Häresien noch Andre erwähnt. In dem ersten Buche behandelt Theodoret, wie er in dem Vorworte bemerkt, diejenigen Mythen, deren Väter einen andern Demiurgen und mehrere Real-Prinzipien erdichteten, den Herrn aber doketisch erschienen sein liessen, von Simon bis zu Manes, also die gnostischen Häresien mit dem Abschluss des Manichäismus. Das zweite Buch behandelt die streng monotheistischen Häresien, welche den Herrn für einen blossen Menschen erklärten, von Ebion bis zu Marcellus und Photinus. Das dritte Buch ist denjenigen Häresien gewidmet, welche zwischen diesen beiden Gegensätzen stehen, von den Nikolaiten bis zu dem Chiliasten Nepos. Ist nun solche Dreitheilung der älteren Häresien auch nicht zutreffend, so geht sie doch von dem richtigen Grundunterschiede ethnisirender und judaistischer Häresien aus. Das vierte Buch behandelt die neueren Häresien, seit Arius. Das fünfte Buch stellt den häretischen Mythen die Wahrheit der evangelischen Dogmen gegenüber. Gross ist die Nachlese für die älteren Häresien bei Theodoret allerdings nicht, und das gelehrte Werk des orthodoxen Epiphanius hat der liberalere Theodoret nicht zu verdrängen vermocht.

Das Labyrinth der altchristlichen Häreseologie haben wir durchwandert und vielleicht einige Irrgänge vermieden. Werden wir aber auch den Ariadne-Faden finden, welcher uns durch das Labyrinth der Häresien selbst hindurchführt? Nicht ohne Grund haben, wenn noch nicht Justinus, doch Hippolytus I, Philaster und Epiphanius mit den israelitischen Häresien begonnen, welche die Vorhalle der christlichen bilden, auch von Hippolytus II schliesslich behandelt worden sind.

Erstes Buch.

Die vorchristlichen Häresien in Israel.

Unter den Juden kennt Justinus (Dial. c. 80) eine Siebenzahl von Häresien: *Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν* (s. Anm. 29). Da finden wir die vier jüdischen Häresien wieder, welche schon Josephus bezeugt, nämlich Sadducäer, Pharisäer, Essener (als Baptisten?) und seit dem Aufstande des Judas von Galiläa (6 n. Chr.) auch Galiläer[116]). Die Genisten, Meristen und Hellenianer (Hellenisten?) liegen uns ferner. Zu dem Stamme Israel rechnet Justinus Apol. I, 53 p. 88 aber auch die Samariter, welche fast ausnahmslos ihren Landsmann Simon für den obersten Gott, die Helena für seine erste Ennoia hielten (Apol. I, 26 p. 69. II, 15 p. 52. Dial. c. Tr. c. 120 p. 349). Aus ihnen also lässt Justinus die Häresien der christlichen Zeit hervorgegangen sein. Hegesippus schliesst die Samariter ein in seine Siebenzahl nicht jüdischer, aber samaritischer Häresien, welch

---

[116]) Bell. iud. II, 8, 2: *ἦν δὲ οὗτος (Γαλιλαῖος Ἰούδας) σοφιστ[illegible] ἰδίας αἱρέσεως, οὐδὲν τοῖς ἄλλοις προσεοικώς. τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίο[illegible] εἴδη φιλοσοφεῖται, καὶ τοῦ μὲν αἱρετισταὶ Φαρισαῖοι, τοῦ δὲ Σαδδουκαῖο[illegible] τρίτον δέ, ὃ δὴ καὶ δοκεῖ σεμνότητα ἀσκεῖν, Ἐσσηνοὶ καλοῦνται.* An[illegible] XIII, 5, 9: *κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον* (zur Zeit des Makkabäers Jonathan, gest. 143 v. Chr.) *τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἳ περὶ τῶ[illegible] ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον· ὧν ἡ μὲν Φαρισαίω[illegible] ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν.* XVIII, 1, 1: *εἴ γε κα[illegible] Ἰούδας καὶ Σάδδουκος* (ein gleichgesinnter Pharisäer) *τετάρτην φιλοσοφίαν ἐπείσακτον ἡμῖν ἐγείραντες κτλ.* 1, 6: *τῇ δὲ τετάρτῃ τῶν φιλοσοφιῶ[illegible] ὁ Γαλιλαῖος Ἰούδας ἡγεμὼν κατέστη, ἧς οἱ τρόφιμοι τὰ μὲν λοιπὰ πάντ[illegible] γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι, δυσνίκητος δὲ τοῖ ἐλευθέρου ἔρω[illegible] ἔστιν αὐτοῖς, μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεὸν ὑπειληφόσι.*

den Stamm Juda und den Christus gerichtet waren,
h: *Ἐσσαῖοι*, *Γαλιλαῖοι*, *Ἡμεροβαπτισταί*, *Μασβώθεοι*,
εῖται, *Σαδδουκαῖοι*, *Φαρισαῖοι* (s. o. S. 31). Auch hier
wir die vier jüdischen Häresien des Josephus wieder.
ind die Essäer unterschieden von den verwandten He-
ıptisten, und ausser den räthselhaften Masbotheern noch
mariter hinzugefügt. Der Pseudo-Clemens der Recog-
n (I, 54) lässt das Volk Gottes sechsfach gespalten sein
dducäer, Samariter, Schriftgelehrte, Pharisäer, Johannes-
, Priesterschaft (s. o. S. 35 f.). Die Siebenzahl wird
urch die Wenigen, welche die Verwerflichkeit der Opfer
en (I, 37), d. h. doch wohl durch die Essäer. Der Pseudo-
ns der apost. Constitt. kennt innerhalb des Judenthums
ır schlechten Häresien der Sadducäer, Pharisäer, Masbo-
Hemerobaptisten und die allein tadellosen Essäer[117]). Den
g der neuen Häresien macht der Samariter Simon von
Schüler des Dositheus (s. o. S. 44 f.). Den Ursprung
ıristlichen Häresien leitet nur Hegesippus nicht bloss
len Samaritern, sondern von allen sieben israelitischen
ien her, auch von den Essäern, deren sich Pseudo-Cle-
ausdrücklich annimmt.
ippolytus I beginnt die vorchristlichen Häresien mit dem
iter Dositheus, welchem er die drei Häresien der Pharisäer,
cäer, Herodianer folgen lässt (s. o. S. 59). Hippolytus II
als Anhang die drei Hauptspaltungen des Judenthums,
schon Josephus hervorgehoben hat: Pharisäer, Saddu-
Essener (Phil. IX, 18—30). Ephräm († 373) nennt

---

[117]) Constitt. ap. VI, 6: *εἶχε μὲν οὖν καὶ ὁ ἰουδαϊκὸς ὄχλος αἱρέσεις
καὶ γὰρ καὶ Σαδδουκαῖοι ἐξ αὐτῶν οἱ μὴ ὁμολογοῦντες νεκρῶν
ιν καὶ Φαρισαῖοι οἱ τύχῃ καὶ εἱμαρμένῃ ἐπιγράφοντες τὴν τῶν
νόντων πρᾶξιν καὶ Μασβωθαῖοι οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι, ἐξ αὐτο-
δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν
τοντες καὶ Ἡμεροβαπτισταί, οἵτινες καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ἐὰν μὴ
ωνται οὐκ ἐσθίουσιν, ἀλλὰ καὶ τὰς κλίνας καὶ τοὺς πίνακας ἤτοι
ς καὶ ποτήρια καὶ καθίσματα ἐὰν μὴ καθάρωσιν ὕδατι, οὐδενὶ
. [καὶ γὰρ οἱ ἐφ᾽ ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ
ιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς
καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες.] οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χω-
ς καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.* Das Eingeklammerte
e Ebionäer ist offenbar eine unpassende Einschaltung.

ausser den vier jüdischen Sekten des Josephus, den Pharisäern, Sadducäern, Essenern, Galiläern, noch die Masbothäer (als Mazbuthazi oder Mazberchtenses), Samariter, Ebionäer (Habionenses), woran sich die Johannesjünger schliessen[118]. Philaster von Brescia führt Haer. 4—10 nach einander auf: Dositheus, Sadducäer, Pharisäer, Samaritaner, Nazaräer, Essener, Heliognostiker. Epiphanius behandelt Haer. IX—XIII die Samariter, welche sich in die vier Häresien der Essener, Sebuäer, Gorothener, Dositheer spalten, Haer. XIV—XX die sieben jüdischen Häresien der Sadducäer, Schriftgelehrten, Pharisäer, Hemerobaptisten, Nasaräer, Ossäer, Herodianer, stellt aber diese Häresien schon als grossentheils erloschen dar. Von den Samaritern seien die Essener schon in Dunkel begraben; von den Juden seien nur noch diese selbst und die Nasaräer übrig, die Ossäer schon zu der mehr christlichen Häresie der Sampsäer geworden (Haer. XIX, 5. XX, 3).

Für die christliche Ketzergeschichte kommen kaum in Betracht die Genisten, Meristen, Hellenianer, Masbotheer und dergl., wenig die Sadducäer und Pharisäer, von welchen höchstens die letzteren einen gewissen Einfluss auf das Judenchristenthum ausgeübt haben. Ihr Ursprung und Wesen ist auch schon wesentlich aufgehellt. Während man die Spaltung von Sadducäern und Pharisäern früher als eine religiöse ansah, hat A. Geiger[119] sie vielmehr als eine politische dargestellt, auf den Unterschied jüdischer Aristokratie und Demokratie zurückgeführt. Gewiss stammen die Sadducäer von den Zaddukim, den Anhängern des hochpriesterlichen Hauses Zadok (Σάδδουκος) und sind die jüdische Priesteraristokratie. Die Pharisäer dagegen sind eine neue Auflage der „Abgesonderten" (Ezr. 6, 21. 9, 1. 10, 11. Neh. 9, 2. 10, 29), immerhin eine demokratische Partei. Aber dass die Spaltung doch auch

[118] Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo doctore Syro, in latinum translata a I. B. Aucher, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit Georg. Moesinger, Venetiis 1876, p. 287 sq.

[119] Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857, S. 100 f.; Sadducäer und Pharisäer in der jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, 1865. I, S. 11—54; das Judenthum und seine Geschichte, 2. Aufl. 1865. I, S. 86 f.

eine religiöse Bedeutung behalte, hob mit Recht J. R. Hanne[120]) hervor, wenn er auch vielleicht nicht ebenso glücklich auf den alten Unterschied der Priester und der Propheten zurückging. Julius Wellhausen[121]) wollte wohl die Sadducäer als eine rein politische Partei ansehen, aber die Pharisäer als die Schriftgelehrten schlechthin auffassen, was ich in meiner Anzeige (Z. f. w. Th. 1876. I, S. 133 f.) doch etwas einseitig fand. Mag man nun auch noch über Einzelnes uneinig sein, im Allgemeinen steht es schon fest, wie man die Sadducäer und Pharisäer anzusehen hat. Dagegen ist man noch lange nicht einig über die Essäer oder Essener, deren Verwandtschaft mit dem Christenthum Pseudo-Clemens ausdrücklich anerkennt. Und über die Samariter, aus welchen die älteste Ueberlieferung den Giftbaum der christlichen Häresie erwachsen sein lässt, kann die christliche Ketzergeschichte gar nicht hinweggehen.

1. Die Essäer.

Ueber die Essäer ist der älteste Zeuge Philo von Alexandrien, dessen letzte Lebensspur um 40 n. Chr. fällt. Seine Jugendschrift *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Quod omnis probus liber) p. 457—459 (§. 12. 13) stellt zum Beweise, dass Tugend innere Freiheit gewährt, auch die jüdischen *Ἐσσαῖοι* (wie er stets schreibt) dar. Die Aechtheit dieser Schrift ist mit Unrecht bestritten worden[122]). Dagegen wird

[120]) Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien, Z. f. w. Th. 1867. II. III.

[121]) Die Pharisäer und die Sadducäer, 1874.

[122]) Gegen Z. Frankel (über palästinische und alexandrinische Schriftforschung, 1854, S. 32 f.), welchem H. Grätz (Geschichte der Juden, Bd. III, 3. Aufl. 1868, S. 680), B. Tideman (het Essenisme, 1868, p. 2 sq.) u. A. beistimmten, genügt es, auf P. E. Lucius (der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum, 1881, S. 13 f.) zu verweisen. Uebrigens wird es kaum nöthig sein, Philo's Darstellung der Essäer auf einen noch älteren Gewährsmann zurückzuführen, wie es M. Schmidt und A. Merx (die Assumptio Mosis, in dem Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Test., Heft II, 1868, S. 122), auch Lucius a. a. O. S. 16 f. thun wollen.

die ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία unter Philo's Namen, von welcher Eusebius praepar. ev. VIII, 11 eine Schilderung der Essäer mittheilt, mit der ersteren Schrift schwerlich in Einklang gebracht werden können und derselben christlich-mönchischen Fabrik von Philo-Schriften angehören, wie die Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ [123]). Der ächte Philo stellt die Essäer als etwas Aehnliches dar, wie die griechischen sieben Weisen, die persischen Magier, die indischen Gymnosophisten, als wahre, nämlich ethische Philosophen. Die eingehendste Darstellung der Ἐσσηνοί (mitunter auch Ἐσσαῖοι) verdanken wir dem Josephus, welcher als sechzehnjähriger Jüngling auch die Secte der Essener flüchtig kennen lernte (vita 2). In dem noch vor 79 n. Chr. vollendeten Werke über den jüdischen Krieg II, 8 beschreibt Josephus die Essener als die dritte Art jüdischer Philosophie (s. Anm. 116). In der 93 oder 94 vollendeten „jüdischen Archäologie" bemerkt Josephus, welchem die jüdischen Pharisäer den griechischen Stoikern ähnlich erschienen (vit. 2), dass die Essener in der von Pythagoras angezeigten Weise lebten (XIII, 10, 4), aber auch (XVIII, 1, 5), dass sie in der Lebensweise fast ganz Δακῶν τοῖς Πολισταῖς λεγομένοις glichen [124]). E. Schürer (NZG. S. 601, 6) findet es kaum zweifelhaft, dass Josephus, als er die Archäologie schrieb, seine frühere Darstellung aus Philo (Q. o. pr. l.) ergänzt habe (XVIII, 1, 5). Die zwei Bücher πρὸς Ἕλληνας, in deren zweitem Josephus noch einmal von den Essenern gehandelt hat (vgl. Porphyrius de abstin. anim. IV, 11), sind

[123]) Derselbe Lucius, welcher in der Schrift über die Therapeuten (1879) die christliche Unterschiebung der Schrift de vita contempl. unter Philo's Namen so überzeugend dargethan hat, versucht in der Schrift über den Essenismus (S. 21 f.) eine Vertheidigung der angeblich philonischen „Apologie für die Juden", welche er sogar für den objectiveren Bericht des gereiften Philo aus eigener Anschauung erklärt. Da meine ich in der Abhandlung über die Essäer (Z. f. w. Th. 1882. III, S. 275 f.) die schon von Grätz a. a. O. behauptete Unterschiebung dargethan zu haben. Das Folgende wird diese Ansicht bestätigen.

[124]) Der Name Πολισταὶ scheint gleichbedeutend zu sein mit dem der Κτίσται (Städtebegründer?) bei den Thrakiern, über welche Posidonius bei Strabo VII, 3, 3 p. 296 berichtet: εἶναι δέ τινας τῶν Θρᾳκῶν, οἳ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς Κτίστας καλεῖσθαι ἀνιερῶσθαί τε διὰ τιμῆς καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν.

nicht auf uns gekommen. Als ein merkwürdiges Völkchen ohne Weiber (und Geld) beschreibt C. Plinius Secundus Hist. nat. V, 17 die Essener westlich von dem todten Meere. Von Dio Chrysostomus wissen wir fast nur, dass er die Essener gepriesen hat (vgl. Synesii Dion ed. Petav. p. 39). Mit Philo, Josephus und Plinius meint man nun jetzt die selbständigen Berichte über die Essäer erschöpft zu haben[125]). Wirklich schreiben Hippolytus II (Phil. IX, 18—28) und Porphyrius (περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων IV, 11—13) die Schilderung der Essener bei Josephus (bell. iud. II, 8) aus, der Erstere aber doch nicht ohne eigenthümliche Züge, welche wenigstens nicht von vorn herein und nicht in Bausch und Bogen als willkürliche Aenderungen oder Zuthaten angesehen werden dürfen. Die Darstellung des Plinius hat Solinus in seinem Polyhistor (XXXV, 7—12) wohl wiedergegeben, aber doch mit einigen Zügen, welche wenigstens Prüfung verdienen, ausgestattet. Pseudo-Philo hat die Essäer als Maske für das christliche Mönchthum gebraucht. Epiphanius, welcher die Essener schon begraben sein lässt (Haer. XX, 3), stellt dieselben als eine samaritische, die Ὀσσαῖοι als eine jüdische Häresie dar (Haer. XI. XIX), kennt ausserdem als Namen der ältesten Christen Ἰεσσαῖοι (Haer. XIX, 1). Unter diesem Namen erwähnt der Abt Nilus († um 430) die jüdischen Philosophen oder Asketen, welche Nachkommen des Rechabiten Jonadab (2 Kön. 10, 15. 23 f.) seien. Ungehört ist auch Nilus nicht zu verurtheilen.

Was werden die Essäer nun wohl gewesen sein? Ausflüsse des jüdischen Alexandrinismus, zuerst die Therapeuten in Aegypten, welche den pythagoreischen Bund nachbildeten, dann die Essäer in Palästina, — meinte August Gfrörer[126]); Ausflüsse der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, die ägyptischen Therapeuten auf das theoretische, die palästi-

---

[125]) So Wilh. Clemens, die Quellen für die Geschichte der Essener Z. f. w. Th. 1869. III. S. 328—352 (vgl. S. 346 f.); E. Zeller, Griech. Philosophie III, 2, 2. Aufl. S. 235, 3. Aufl. S. 270, Anm. 6; Lucius, Essenismus S. 33 f.

[126]) Philo und die alexandrinische Theosophie, 1831, Th. II, S. 299 f. Aegyptische Juden sollen Gesellschaften nach dem Muster der pythagoreischen gebildet haben (Therapeuten).

nensischen Essener auf das praktische Leben gerichtet, — behauptete F. Dähne[127]), eine Ansicht, welche noch jetzt Vertreter hat[128]). Durch Einwirkung des Pythagoreismus, dessen Lebensweise schon Josephus wenigstens einmal bei den Essenern wiedergefunden hatte, aus dem Judenthum liess dann F. C. Baur[129]) die ägyptischen Therapeuten und die jüdischen Essener entstanden sein, eine Ansicht, welche mit Erfolg durch E. Zeller verfochten worden ist[130]). Derselbe vertritt jetzt

[127]) Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, 1835, Abthlg. I, S. 439—497. Art. „Essener" in Ersch' und Gruber's Encyklopädie.

[128]) K. A. Hase noch in der 10. Auflage seiner Kirchengeschichte, 1877, S. 24; H. Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, 1853, S. 37 f.

[129]) Apollonius von Tyana und Christus, 1832, S. 205 f. (Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christenthum, neu herausgegeben von E. Zeller, 1876, S. 216 f.)

[130]) In dem ausgezeichneten Werke: „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung", dessen drei Auflagen jedoch einen wesentlichen Unterschied darbieten. Nach der ersten Auflage (III, 2, 1852, S. 583 f.) würden die ägyptischen Therapeuten zuerst den Einfluss des Neupythagoreismus auf das Judenthum bezeugen, und die palästinensischen Essener deren Abkömmlinge sein. Nachdem ich in meiner jüdischen Apokalyptik (1857, S. 243 f.) nicht bloss die Herleitung aus griechischer Philosophie bestritten, sondern auch das Verhältniss umgekehrt, die Therapeuten für ägyptische Absenker der palästinensischen Essener erklärt hatte, stimmte Zeller in der zweiten Auflage (III, 2, 1868, S. 234 f., besonders S. 288 f.) wenigstens dieser Umstellung bei. In der dritten Auflage (III, 2, 1881, S. 277—338) hat er (nach Grätz und Lucius) die Therapeuten als jüdische Sekte schon ganz beseitigt, dagegen die Einwirkung griechischer Philosophie auf die palästinischen Essäer festgehalten. Als Gelehrte, welche gleichfalls den Essäismus aus einer Verbindung des Judenthums mit Pythagoreismus entsprungen sein lassen, nennt Zeller (a. a. O. 3. A. S. 325) nur J. A. B. Lutterbeck, die neutestamentl. Lehrbegriffe, Bd. I, 1852, S. 270 f., L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael von Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Makk. Schimon, Bd. II (1857), S. 400 f. (welcher jedoch auch ultrapharisäische Anschauungen und Gebräuche der ägyptischen Priester zu Grunde liegen lässt) und H. Holtzmann (Geschichte des Volkes Israel, II, 79 f.). Er hätte noch hinzufügen können: Joh. Jos. Ign. Döllinger (Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, 1857, S. 755 f.), welcher bei den Essäern mehr griechische, orphisch-pythagoreische als eigentlich jüdische Anschauungen zu Grunde liegen lässt, und namentlich E. Schürer, Lehrbuch der neutestamentl. Zeitgeschichte, 1874, S. 617 f.

(a. a. O. S. 334 f.) folgendes Ergebniss: Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr., in welcher Zeit Josephus die drei jüdischen Sekten: Pharisäer, Sadducäer, Essener, zuerst erwähnt, stand Palästina bereits seit mehr als anderthalbhundert Jahren unter der Herrschaft der ägyptischen, dann der syrischen Griechen. In der letzten Zeit vor dem Aufstande der Makkabäer hatte die Vorliebe für griechische Sitte und Denkweise selbst in Jerusalem grosse Fortschritte gemacht. Auch nach den Makkabäerkriegen fehlt es nicht an Beweisen dafür, dass selbst unter den national gesinnten Palästinensern die Kenntniss der griechischen Sprache und Literatur durchaus nicht erloschen war. Können wir uns wundern, wenn bei einer solchen Zeitströmung eine in jenen Jahrhunderten so verbreitete Erscheinung, wie das orphisch-pythagoreische Leben, in Judäa Beachtung fand, und wenn es hier neben den Leichtfertigen, welche den Glauben der Väter mit ausländischem Wesen zu vertauschen bereit waren, und neben den Fanatikern, die alles Fremde verabscheuten, gerade unter den „Frommen", den Chasidim, auch solche gab, die an dem Glauben und Gesetz ihres Volkes zwar mit aller Entschiedenheit festhielten, die aber auch ausser demselben wirkliche Weisheit und Frömmigkeit anerkannten, das Gute und ihrer eigenen Denkweise Verwandte, wo sie es auch immer finden mochten, nicht zurückweisen mochten? Solche mochten dann mit der pythagoreischen Askese, mit den religiösen und gesellschaftlichen Idealen der Pythagorassage und mit der Lehre von der himmlischen Abkunft der Seele und ihrem Fortleben nach dem Tode sich befreunden, welche auch nach dem Zeugniss des Josephus eine so grosse Anziehungskraft auf seine Landsleute ausübte. Aber zur Sekte entwickelte sich diese Schattirung des Judenthums ohne Zweifel erst in Folge der makkabäischen Erhebung. Die Strenge, mit welcher nach der Abschüttelung der Fremdherrschaft der nationale Cultus und die gesetzliche Lebensweise wiederhergestellt, der übertriebene Werth, welcher von der herrschenden Partei auf alle Aeusserlichkeiten desselben gelegt wurde, der Eifer, mit dem sie sich gegen das Eindringen der griechischen Denkweise verschanzte, war ganz geeignet, Männer, welche von dieser berührt und einer innerlicheren Frömmigkeit zugethan waren, in die

Einsamkeit und in das Geheimniss eines weltscheuen, gegen aussen fest abgeschlossenen Vereins zurückzutreiben und ihren Widerspruch gegen solche Bestandtheile jenes Cultus, denen sie ihrem ganzen Standpunkt nach abgeneigt waren, zu verschärfen. Als endlich die Pythagoreer sich wieder lebhafter an den philosophischen Bewegungen der Zeit zu betheiligen begannen, und das pythagoreische Leben in der neupythagoreischen Philosophie aufs Neue mit wissenschaftlicher Speculation verbunden und durch sie begründet wurde, werden auch die Essener von derselben nicht unberührt geblieben sein, und vielleicht hat jetzt erst der Essäismus die Gestalt und Ausbildung erhalten, in welcher er uns aus den Berichten des Philo und Josephus entgegentritt. Seine Abtrennung von dem Hauptkörper der theokratischen Gemeinde vollzog sich nur allmählich. Die Partei der Chasidäer oder derjenige Theil der Chasidäer, welcher den Grundstamm der späteren Essäer gebildet zu haben scheint, ward erst längere Zeit nach den Makkabäerkriegen zu einer von dem gemeinsamen Volksheiligthum ausgeschlossenen Sekte. Gerade das zunehmende Eindringen hellenischer Elemente kann die Abweichungen der Partei von dem Glauben und Herkommen der Mehrzahl zu offener Spaltung verschärft haben. Alles dieses giebt Zeller selbst nur als Muthmassungen. Unsereiner erkennt es vollkommen an, dass der berühmte Gelehrte das Mögliche geleistet hat, hegt aber von vorn herein schwere Bedenken. Der vormakkabäische Philhellenismus palästinischer Juden hatte, so viel wir wissen, nur einen aufgeklärten, keinen mystischen Zug. Sollte es gerade unter den antihellenischen Asidäern Solche gegeben haben, welche mit der streng gesetzlichen Lebensweise die in Hinsicht der Thieropfer widerstreitende orphisch-pythagoreische vereinigen wollten? Von den Asidäern sollten Einige nicht bloss durch die griechenfeindliche Erhebung der makkabäischen Zeit in die Einsamkeit zurückgedrängt worden sein, sondern gar zu den ersten Freunden neupythagoreischer Philosophie gehört haben? Sichere Kunde haben wir von solcher Philosophie ohnehin erst seit Cicero's Zeit.

Wozu überhaupt die Herbeiziehung griechischer Philosophie? Kann man die Entstehung der Essäer nicht aus dem Judenthum selbst begreiflich machen? Der Versuch, den

Essäismus aus dem jüdischen Alexandrinismus herzuleiten (s. Anm. 120—122), hat seine Hauptstütze verloren durch die Nachweisung, dass die ägyptischen Therapeuten ein christlich-mönchisches Gebilde sind[131]), und scheitert schon an der Unmöglichkeit, ein so frühes Eindringen des jüdischen Alexandrinismus in Palästina denkbar zu machen. So haben denn jüdische und christliche Gelehrte es unternommen, die Essäer aus dem streng gesetzlichen Judenthum Palästina's herzuleiten[132]). Im Einzelnen gehen die Wege eines H. Ewald und eines F. Hitzig freilich weit genug auseinander. Im Allgemeinen aber hat E. Schürer (NZG. S. 614 f.) treffend gezeigt, wie weit man auf diesem Wege kommt: „Man kann die Sache etwa so ansehen, dass ein Theil der Pharisäer, um die im Verkehr mit der Welt fast undurchführbaren Forderungen gesetzlicher Reinheit und Heiligkeit voll und ganz zu verwirklichen, sich von der Welt zurückzog und zu einem engen, brüderlichen Vereine zusammenschloss. Daraus würde sich zunächst das gemeinsame Leben und die Abgeschiedenheit von der Welt erklären. Aus der Idee der brüderlichen Gemeinschaft liesse sich auch die Gütergemeinschaft und die Verwerfung der Sklaverei ableiten, und aus ihrem Streben nach einem durchweg heiligen Wandel ihre

---

131) Vgl. H. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. III, 1. Aufl., 1856, S. 549 f., 2. Aufl., 1866, S. 463 f., 3. Aufl., 1878, S. 680, und P. E. Lucius, die Therapeuten, 1879, dazu meine Abhandlung: Philo und die Therapeuten, Z. f. w. Th., 1880. IV, S. 423—440.

132) Von jüdischer Seite namentlich Z. Frankel, die Essäer, in der Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, 1846, S. 441 bis 461; die Essäer nach thalmudischen Quellen, in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1853, S. 30—40. 61—73; J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, 1857, Bd. I, S. 207—214; H. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. III, 2. Aufl., 1866, S. 79 f. 463 f.; J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de Palèstine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. Part. I. (Histoire de la Palèstine depuis Cyrus jusqu'à Adrien), 1867, p. 160 sq. 460 sq. — Von christlicher Seite namentlich H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV, 1. Aufl. 1852, S. 414 f., 3. [2.] Aufl. 1864, S. 476 f.; B. Tideman, het Essenisme, 1868; A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd.. I, 1868, S. 133 f.; F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869, S. 426 f.; P. E. Lucius, der Essenismus, 1881.

strenge Ethik, namentlich ihre Mässigkeit und Enthalts keit und die Verwerfung sinnlicher Vergnügungen.] Verwerfung des Eides kann ihren Grund haben in Scheu vor Entweihung und Missbrauch des göttlichen Name Auch ihre asketischen Uebungen haben grösstentheils we stens Anknüpfungspunkte und Analogien in der pharisäisc Gesetzlichkeit. Auch die Pharisäer verboten für die strenge Grade des Fastens den Gebrauch des Salböls und den el lichen Umgang. Zur völligen Verwerfung der Ehe kon die alttestamentliche Anschauung von der Unreinheit menschlichen Samenergusses (Lev. 15, 16—18. Deut. 11—12) um so eher die Veranlassung bieten, als man Stelle Lev. 15, 18 allgemein (und wohl mit Recht) dahin stand, dass der Beischlaf als solcher verunreinigt. Die E haltung von Fleisch und Wein finden wir schon bei Da und später im vierten Buche Esra als einen Modus Fastens. Am wenigsten Schwierigkeit machen die essenisc Waschungen, die nichts Andres sind, als eine Steiger der pharisäischen Sitte. Namentlich das Baden vor dem Es war, zwar nicht allgemein, aber doch für gewisse Fälle, a pharisäischer Brauch. Für die weisse Kleidung kö man sich auf das Vorbild der israelitischen Priester beru welche bekanntlich während des Dienstes nur weiss-lein Kleider tragen durften. Die Vorsicht bei Verrichtung Nothdurft findet durch Deut. 23, 13—15 und durch mudische Parallelen ihre Erklärung. Auch die Schamha keit beim Baden und selbst die Sitte, nicht nach vorn o nach rechts auszuspeien, hat ihre Analogien im Talmud. Verwerfung der Thieropfer ist bei rein-jüdisc Ursprung freilich am auffallendsten, könnte aber durch E weisung auf die polemischen Stellen der Propheten gegen Ueberschätzung der Opfer wenigstens einigermassen denk gemacht werden. Entschieden zu Gunsten des pharisäisc Ursprungs der Essener spricht ihre Hochschätzung Gesetzes, ihre strenge Sabbatfeier, ihre ganz in herkömmlichen jüdischen Formen sich bewegende Feier sabbatlichen Gottesdienstes, während freilich das Ge an die Sonne wiederum grosse Schwierigkeiten macht. D mit dem jüdischen Schma, das vor Aufgang der Sonne geb

wurde, liesse sich diese εὐχὴ εἰς τὸν ἥλιον nur unter der Voraussetzung identificiren, dass der Bericht des Josephus ungenau ist. In jedem Fall ist die Wendung zur Sonne hin der herrschenden Sitte widersprechend, da diese vielmehr die Richtung nach Jerusalem gebot.“ Ganz abgesehen von solcher Verehrung der Sonne, ist es eine sehr bedenkliche Annahme, dass Hyperpharisäer die Demagogie, die Einwirkung auf das Volksleben aufgegeben haben sollten, um extra seculum die strenge Gesetzlichkeit durchzuführen. Ebenso unpharisäisch ist die Unterlassung der gesetzlichen Thieropfer, welche zu dem Gottesdienste so wesentlich gehörten.

Die Weltflucht der mit den Pharisäern verwandten Essäer hat Hitzig daraus zu erklären versucht, dass die Asidäer nach dem Falle des Makkabäers Judas in die Wüste entwichen; dann sei aber nur ein Theil zurückgekehrt, ein Theil habe das Flüchtlingsleben fortgesetzt und den Namen der Asidäer fortgeführt als חֲסִין (Ἐσσηνοί) oder חֲסָיָא (Ἐσσαῖοι). Lucius ist noch weiter zurückgegangen auf eine bereits vormakkabäische Opposition des jüdischen Volkes gegen das eigennützige und ungesetzliche Treiben der hochpriesterlichen Zadokiten, der Priesteraristokratie überhaupt. Die schlechte Hochpriesterwirthschaft 175—159 habe vollends das alte Herkommen über den Haufen geworfen. Daher der ungesetzliche Tempel, welchen der streng gesetzliche Onias IV. zu Leontopolis in Aegypten erbaute, lediglich durch das ungesetzliche Treiben der Hochpriester in Jerusalem veranlasst, welches auch den Opfern des Tempels daselbst allen Werth genommen zu haben geschienen habe. Diesen gewaltsamen Bruch mit dem alten gesetzlichen Herkommen findet Lucius im Judenthum nie wieder geheilt, am allerwenigsten dadurch, dass die nicht aaronitischen Hasmonäer das Hochpriesterthum an sich brachten. Die schlechte Hochpriesterwirthschaft zu Jerusalem soll nun auch den Bruch mit dem Tempel- und Opferdienste veranlasst haben, welcher das eigentliche Wesen des Essenismus ausmache. Die Asidäer, deren Namen die Essener noch fortführen sollen, lässt Lucius auf Grund einer nicht überzeugenden Auslegung von 1 Makk. 7, 12 f. 162 v. Chr. von der Kriegspartei zurückgetreten und zu einer Friedenspartei geworden sein, grossentheils erst recht, als der aaronitische

Hochpriester Alkimos an Einem Tage sechzig von ihnen ermorden liess. Nur ein Theil der Asidäer sei damals wieder zur Kriegspartei übergetreten, „die späteren Pharisäer" (a. a. O. S. 96, Anm.). Dagegen die Asidäer als solche haben sich seitdem vom Kriege gänzlich zurückgezogen. Während sie das Sabbatgesetz anfangs durch die Kriegsnoth aufgehoben sein liessen, sollen sie dasselbe nun in Hinsicht der Kriegführung auf alle Wochentage ausgedehnt haben. Dagegen haben sie nach diesem Verbrechen des Hochpriesters „in bewusster Weise" mit dem gesetzlichen Opfer- und Tempeldienste gebrochen. Und doch schicken sie noch Weihgeschenke an den Tempel, haben also in Wirklichkeit nur mit den Opfern gebrochen. Wer wird es aber glauben, dass den Asidäer-Essenern durch den Hochpriester Alkimos, welcher das Blut ihrer Genossen vergoss, alle Thieropfer verleidet sein sollten?

Nicht sowohl aus der gesetzlichen Richtung, sondern vielmehr aus der Priesteridee des Judenthums hat A. Ritschl[133]) die Essener herzuleiten versucht. Der Charakter des Priesterkönigreichs, welcher dem Volke Israel (Exod. 19, 6) zugesprochen, aber durch die Erhebung des levitischen Stammes und der Familie Aaron's zurückgedrängt war, wollten die Essener verwirklichen. Gleichwohl wollten sie das allgemeine israelitische Priesterthum in den dem aaronitischen Priesterthum vorgeschriebenen Formen ausprägen. Daher der ausschliessliche Genuss heiliger Opferspeise, die Lustration vor den täglichen Opfermahlzeiten, der Gebrauch leinener Kleidung. Aus dem steten Priesterdienste erkläre sich die Enthaltung von Wein, von der Ehe bei einem grossen Theile der Gemeinschaft. Die Enthaltung vom Fleischgenusse dagegen verrathe eine bestimmte Verzichtleistung auf ein Attribut des levitischen Priesterthums, im Tempel Thiere zu opfern. Weil die Essener sich nicht anmassten, auch anderswo Thiere zu opfern, stets jedoch Opferspeise geniessen wollten, sollen sie sich des Fleischgenusses überhaupt enthalten haben. In derselben Richtung, sich von den levitischen Priestern zu unterscheiden, scheine auch die essenische Enthaltung vom Salböl

[133]) Ueber die Essener, theol. Jahrbb. 1855, III, S. 315—356. Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 179 f.

zu liegen. Aus solcher Priestergesellschaft sollten sich auch die socialen Eigenthümlichkeiten der Essener erklären: die Verwerfung des Eides, der Sklaverei, die Gütergemeinschaft u. s. w. Gewiss ein Wagestück, aus der jüdischen Idee des Priesterthums die theilweise Enthaltung von der Ehe, die vermeintliche Enthaltung von Fleischgenuss und Salböl herzuleiten und den Essenern, welche ihre eigenen Priester wählten, die Verwirklichung eines allgemeinen Priesterthums zuzuschreiben.

Nicht aus dem priesterlichen, sondern aus dem prophetistischen Judenthum oder aus der apokalyptischen Richtung habe ich den Essäismus herzuleiten versucht [134]). Als Wahrsager lernen wir ja die Essäer zuerst kennen. Enthaltung von Fleisch und Wein kennt schon die jüdische Apokalyptik als Vorbereitung für den Verkehr mit der höheren Welt. Die essäischen Vereine in Palästina, welche Philo und Josephus bezeugen, erschienen mir als eine Erneuerung der alten Prophetenschulen, gerichtet auf dasselbe Ziel der Askese. Die Einfachheit der Lebensweise schien mir ebensowohl zu der Lebensweise der Urzeit zurückzuführen als auch für höhere Erleuchtung vorzubereiten. In der jüdischen Apokalyptik fand ich auch die Keime für eine losere Stellung zu dem zweiten Tempel und der jüdischen Hierarchie. Als prophetistisch erschien mir vollends die Idee einer allwaltenden Vorherbestimmung der Geschicke. Bald erkannte ich freilich, dass die prophetistische oder apokalyptische Richtung zur Erklärung nicht ausreicht, und zog mehr und mehr den Parsismus, ja den Buddhismus herbei [135]). Für parsisch erklärte ich die essäische Vermeidung des Eides nach dem Eintrittsschwure, die heiligen Bäder und Mahlzeiten, die Heiligkeit der Nacht, die Verehrung der Sonne, die Wahrsagerei und die Unsterblichkeitslehre; für buddhistisch die Gütergemeinschaft, die Vermeidung des Salböls, die vermeintliche Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss, von blutigen

[134]) Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1857, S. 245 f.

[135]) Z. f. w. Th. 1858. I. S. 116 f.; 1860. IV. S. 358 f.; 1867. I. S. 97 f.; 1868. III. S. 343 f.; 1871. I. S. 50 f.

Opfern, meistentheils auch von der Ehe, die Aufhebung des Sklaverei. Auch bei dieser Ansicht, welche mehrfach mit E. v. Bunsen[136]) zusammentraf, bin ich jedoch nicht stehen geblieben, sondern schliesslich zu einer einfacheren Vorstellung gelangt[137]). Hat man den Unterschied der Sadducäer früher zu einseitig religiös gefasst und erst in dem Politischen seine wahre Entstehung gefunden: so ist man bei den Essäern zu einseitig von der Vorstellung eines Ordens ausgegangen und hat die alte Grundlage eines Volksstammes übersehen, welcher, mit Israel verbunden, die patriarchalische Lebensweise grossentheils beibehielt, zu dem Tempel von Jerusalem mit seinen Opfern in einem losen Verhältniss stand und bei der steigenden Veräusserlichung des Judenthums noch einen frischen Hauch prophetischen Geistes bewahrte. In der Unruhe und Verderbtheit der Zeit seit Christi Geburt suchten dann bei diesem Stamme Manche Ruhe und Frieden. So kamen zu den Essäern von Abstammung freiwillige hinzu, welche bei Josephus besonders hervortreten; der Stamm wurde zu einer Art Orden. Die Metöken treten bei Plinius schon fast allein hervor. Aber bei Hippolytus II und vollends bei Nilus zeigt sich wieder mehr die ursprüngliche Gestalt eines Volkstammes.

Ehe wir nun die Berichterstatter der Reihe nach vornehmen, können wir füglich den Namen näher ansehen. Es handelt sich nicht bloss um die Doppelgestalt *Ἐσσαῖοι* und *Ἐσσηνοί*, sondern auch um die Nebenformen *Ἰεσσαῖοι*, *Ὀσσαῖοι*. Die Alten gehen mit ihren Erklärungen weit auseinander. Philo erklärte *Ἐσσαῖοι* für gleichbedeutend mit *ὅσιοι*[138]), Epiphanius führt den Namen *Ὀσσαῖοι* zurück auf עז, Stärke[139]),

---

[136]) The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians, 1880.

[137]) Die Essäer, Z. f. w. Th. 1882. III. S. 257—292.

[138]) Q. o. p. l. p. 457: *λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς* (Iudaeis) *ὄνομα Ἐσσαῖοι — κατ' ἐμὴν δόξαν* (*οὐκ ἀκριβεῖ τύπῳ διαλέκτου ἑλληνικῆς*) *παρώνυμοι ὁσιότητος, ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν.* p. 459: *τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων.* Pseudo-Philo (bei Euseb. praep. ev. VIII, 11, 1): *καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι, παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοι δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες.*

[139]) Haer. XIX, 1: *τοῦτο τὸ γένος τῶν Ὀσσαίων ἑρμηνεύεται διὰ τῆς ἐκδόσεως τοῦ ὀνόματος στιβαρὸν γένος.* Freilich in dem Proöm. I, 277

den Namen *Ἰεσσαῖοι* als ältesten Christennamen auf *Ἰεσσαί*, Isai (Haer. XXIX, 1). Nilus leitet den Namen *Ἰεσσαῖοι* her von שָׁאָה, schauen, als Bezeichnung der *θεωρία*[140]), worin ihm Suidas nachfolgt[141]). Herodianus *περὶ μον. λέξ.* p. 17, 6 erklärt *Ἐσσήν, ὁ οἰκιστής*, worauf Suidas: *Ἐσηνός, ὁ πολίτης*. Theognostus[142]) erklärt: *Ἐσσήν, ὁ βασιλεὺς ἢ ὁ ἡγεμών*, dann *ἐσσηρός, ὁ μάντις*, das Etymolog. magnum: *ἐσσήν, βασιλεύς, κύριος τῶν μελισσῶν*[143]). Aber auch die Neueren sind noch nichts weniger als einig geworden. J. J. Bellermann[144]) verschaffte der Ableitung von אָסָא, heilen, Eingang, woher אָסֵי, אָסְיָא, Arzt. Allein die gleiche Bedeutung mit *θεραπευταὶ* kann uns, die wir über die Therapeuten ins Reine gekommen sind, nicht mehr überzeugen. Und woher dann *Ἐσσηνοί, Ἰεσσαῖοι?* Die Doppelform *Ἐσσαῖοι* und *Ὀσσαῖοι* schien sich zu ergeben bei der Herleitung von חָזָה, schauen[145]), woher das aremäische חזין (*Ἐσσαῖοι*) und das hebräische חֹזִים (*Ὀσσαῖοι*). Aber das doppelte σ kann nicht aus ז werden, überdiess bleibt so *Ἐσσηνοὶ* unerklärt[146]). Grätz ging

ed. Dindorf. *Ὀσσαῖοι, οἳ δὲ ἰταμώτατοι ἑρμηνεύονται.* Ebenso in der Epitome libr. I. p. 352.

[140]) De monastica exercitatione c. 3: *τῇ θεωρίᾳ δὲ τὰ πολλὰ παραμένουσιν, ὅθεν καὶ Ἰεσσαῖοι καλοῦνται, αὐτοὺς λογίους δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος.*

[141]) s. v. *Ἐσσαῖοι: θεωρίᾳ δὲ τὰ πολλὰ παραμένουσιν· ἔνθεν καὶ Ἐσσαῖοι καλοῦνται, τοῦτο δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος, τουτέστι θεωρητικοί.*

[142]) Canones in I. A. Crameri Anecdot. gr. Vol. II. Oxon. 1835. p. 7, 14.

[143]) „Bienen" hiessen die Priesterinnen von Delphi, auch der Demeter und der Artemis. Bei dem Dienste der ephesischen Artemis nannte man die Vorsteher der Opferschmäusse *Ἐσσῆνας* (Pausanias VIII, 13, 1). Kallimachos Hymn. in Jov. 68 nennt den Zeus *θεῶν ἐσσῆνα*, d. h. Götter-König. In dieser Bedeutung (König) findet sich *ἐσσὴν* oft bei Apollinaris von Laodicea Interpretatio psalm. II, 23. VI, 17. IX, 71. XX, 13. XXI, 29. 64. XXIII, 16. 22. 24. XXXIII, 7. 38. L, 23. LXVII, 29. LXXVI, 14. LXXVII, 6. 40. LXXX, 21. LXXXIII, 6. LXXXVII, 1. XCIII, 1. CIII, 68. CXVII, 25. CXXIII, 1. CXXIV, 3. Den חֹשֶׁן Exod. 28, 15. 30 (LXX *λογεῖον*) nennt Josephus Ant. III, 7, 5 *ἐσσήνης*.

[144]) Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, 1821, S. 6 f. So noch L. Herzfeld (Geschichte des Volkes Jisrael u. s. w. II, 393 f. 405).

[145]) So ich in der jüdischen Apokalyptik S. 278.

[146]) Daher nahm ich in der Z. f. w. Th. 1868. III. S. 346 Anm. meine Zuflucht zu *Ἐσσὴν* und *ἐσσήνης* (s. o. Anm. 143).

zurück auf סחא, baden, woher אסחיא, Badende. Ewald fan da er zu der Herleitung von חָזָן, Diener, θεραπευτής, selb kein Zutrauen haben konnte, in Ἐσσηνοὶ das syrische חֲסֵן, חֲסִידִים, also den Namen der Asidäer wieder, ohne die Fo Ἐσσαῖοι zu erklären. Mehr Beifall fand die Fortbildu dieser Ansicht durch Hitzig, welcher den Namen Ἐσση auf den stat. absol. חסן (= חֲסִידִים, Fromme), Ἐσσαῖοι den stat. emphat. חֲסַיָּא zurückführte, worin ihm auch Luci (Essenismus S. 89 f.) nachgefolgt ist. Aber es wäre do seltsam, dass von stat. absol. und stat. emphat. plur. zwei ve schiedene Namensformen hergekommen sein sollten, und hi handelt es sich nicht bloss um die doppelte Endung (—αῖ und —ηνοὶ), sondern auch um den dreifach verschiedene Vocal der ersten Sylbe, welcher sich auf diesem Wege nic erklärt. Auf den rechten Weg führen uns wohl Herodian und Suidas, welche Ἐσσήν und Ἐσσηνός erklären durch ὁ ο κιστής und ὁ πολίτης. Da kommen wir auch sprachlich Δακῶν τοῖς Πολισταῖς λεγομένοις, welchen Josephus die Ess ner so ähnlich fand, zu den „ehelosen und heiligen Gründen der Thrakier (s. Anm. 124). Diesen Weg habe ich schlies lich eingeschlagen [147]). Der Doppelname Ἐσσαῖοι oder Ἐσση weist schon an sich zunächst auf Herkunft von einem O oder Stamme zurück, wie denn ausdrücklich Ἐσσαῖος (Ἐσσ νὸς) τὸ γένος gesagt wird [148]). Gerade bei Abstammungsnam finden sich die beiden Endungen —αῖος und —ηνὸς (αν neben einander [149]). In unserm Falle kennen wir auch ei Oertlichkeit Ἔσσα, welchen Namen die Stadt Γέρασα od

---

[147]) Z. f. w. Th. 1882. III, S. 268 f. 286 f.

[148]) Josephus bell. iud. I, 3, 5. II, 8, 1 (Ἐσσαῖοι καλοῦνται, Ἰουδα μὲν γένος ὄντες). Ant. III, 11, 12. XVII, 13, 3. Vgl. c. Apion. I, (Opp. II, 453): Καλλιφῶντος τὸ γένος Κροτωνιάτου. (p. 454): τὸ μὲν γέ ἦν Ἰουδαῖος ἐκ τῆς κοίλης Συρίας. Hippolytus c. Noët. c. 1: Νοήτου ὅς τὸ μὲν γένος ἦν Σμυρναῖος u. s. w.

[149]) Vgl. R. A. Lipsius, über den Ursprung und den ältes Gebrauch des Christennamens, 1873, S. 13 f. So Βοστρηνὸς oder Βοστ νὸς neben Βοστραῖος, Ἐδεσσηνὸς neben Ἐδεσσαῖος, Δαυηνὸς neben Δ αῖος, Ναβατηνὸς neben Ναβαταῖος, Ναζαρηνὸς neben Ναζωραῖος, Σαμη neben Σαμαῖος. Ναζαρηνὸς und Ναζωραῖος sind wohl Sektennamen worden; aber Ναζαρηνὸς τὸ γένος würde sicher ein aus Naza Stammender sein.

Γέρασσα an der Grenzmark Arabiens wirklich geführt hat[150]. Städtenamen sind aber von Hause aus grossentheils Appellativa, so dass sie nicht bloss Einem Orte zukommen. Der Feldherr in dem jüdischen Kriege *Ἰωάννης ὁ Ἐσσαῖος* (bei Josephus b. i. II, 20, 4. III, 2, 1) könnte allenfalls auch aus Essa-Gerasa stammen. Aber die *Ἐσσηνῶν πύλη* an der südwestlichen Ecke Jerusalems (bei Josephus b. i. V, 4, 2) weist uns doch westlich vom todten Meere, wo Plinius die Essener sesshaft fand. Niederlassungen sind „Gründungen". So etwas erinnert an אָשַׁשׁ (vgl. אָשְׁה), arab. أَسَّ coniug. II. fundavit. Daher אָשִׁישׁ, fundamentum, arab. أَسٌّ, إِسٌّ, أُسٌّ. Die drei verschiedenen Vocale des Arabischen ergeben die drei Formen: *Ἐσσαῖοι* oder *Ἐσσηνοὶ* nach dem Vocale e (ä), *Ἰεσσαῖοι* nach dem Vocale i, *Ὀσσαῖοι* nach dem Vocale o (u). Der Name *Ἔσσα* westlich von dem todten Meere[151]) würde also eine Gründung oder Niederlassung bezeichnen, durch welche sich „in friedliche, feste Hütten wandelte das bewegliche Zelt". Und die Essäer oder Essener würden so heissen wegen der Herkunft von diesem Essa.

Auf einen solchen Volksstamm von Essa werden wir von vorn herein hingewiesen durch die übereinstimmenden Angaben aller Hauptzeugen über das hohe Alter der Essäer auf ihrem Gebiete. Philo (Q. o. p. l. p. 459) schreibt: So viele Machthaber auch über das (jüdische) Land aufgestanden seien, theils grausam, theils hinterlistig, kein einziger habe die Schaar der Essäer (*τὸν λεχθέντα ὅμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων*) irgendwie anschuldigen können, alle seien überwältigt von der Trefflichkeit derselben und haben sie als unabhängig und frei von Geburt anerkannt, indem sie ihre gemeinsamen Mahlzeiten und unsagbar vorzügliche Gemeinschaft priesen (*ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια καὶ παντὸς λόγον κρείττονα κοινωνίαν*). Unmöglich hat Philo, wie Lucius (Essenismus S. 36 f.) behauptet, hier bloss zwei Gewalthaber, Antiochos IV. Epiphanes und Herodes d. Gr. im Sinne gehabt, sondern geht in eine graue

---

150) Vgl. Josephus Ant. XIII, 15, 3 mit bell. iud. I, 4, 8.

151) Sollte nicht auch *Ἰσσὸς* (*Ἰσσοὶ*) in Kilikien ähnlich anzusehen sein?

Vorzeit zurück, was Zeller (a. a. O. S. 334, 4) auf ein blos
Vorgeben der Essäer zurückführen möchte. Allein die
Vorgeben würde keinen Widerspruch, sondern nur Zusti
mung gefunden haben. Auch Josephus (Ant. XVIII, 1,
lässt das Recht der Tugend bei den Essäern schon von Alt
her (ἐκ παλαιοῦ) stattgefunden haben. So lässt er auch A
XIII, 5, 9 schon zur Zeit des Hasmonäers Jonathan († 1
v. Chr.) die drei jüdischen Sekten der Pharisäer, Sadducä
Essener vorhanden gewesen sein. Plinius lässt die Esse
gar per saeculorum millia bestanden haben. Hippolytus
erklärt die religiöse Askese der Essener für älter als
Heiden, welche dieselbe ausgebeutet haben (Phil. IX, 2
Nilus, welcher sich auf Sinai dem mönchischen Leben als
wahren Philosophie ergab, bezeichnet die „Jessäer" ausdrü
lich als Nachkommen jenes Jonadab [152]), welcher sich um 8
v. Chr. an dem Sturze des nicht jahvehtreuen Königshau
Omri betheiligte (2 Kön. 10, 15. 23 f.), des Sohnes Rechal
eines Keniters (vgl. 1 Chron. 2, 55), Jonadab's, welcher
Rechabiten mit Weibern und Kindern gelehrt hat, kei
Wein zu trinken, keine Wohnhäuser sich zu erbauen, we
Weinberge noch Saatfelder zu besitzen, sondern in Zelten
wohnen (Jerem. 35, 8—10. 14. 16). Wären nun die Ess
erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. aus philo
phischen oder gesetzesstrengen Weltflüchtlingen allmählich h
vorgegangen, so begreift man schwer, dass von einer solcl
Bewegung jede geschichtliche Spur fehlt, und dass das V
geben eines hohen Alterthums nirgends Widerspruch fa
Von Philo bis Nilus erhält sich ohne allen Widerspruch
Vorstellung einer Landschaft, welche die Essäer, sei es r
in Hüttendörfern oder in Zelten, seit Menschengedenken
wohnten.

Essäer von Abstammung sind die ältesten, von w
chen wir Kunde haben. So der greise Judas, welcher 1
v. Chr. bei dem Tempel zu Jerusalem einen Schülerkreis
Vorhersagung des Zukünftigen um sich hatte, Judas, des

[152]) De monastica exercitatione c. 3: Ἰουδαίων δὲ ὅσοι τοῦτον
μησαν τὸν βίον (das asketisch-philosophische Leben) εἰσὶ μὲν τοῦ Ἰωνα
ἀπόγονοι κτλ. (vgl. Anm. 140).

Wahrsagung durch die Ermordung des Königsbruders Antigonos bewährt ward[153]). Der erste uns bekannte Essäer erscheint also in Jerusalem bei dem Tempel als *μάντις* und Lehrer der *μαντεία*. Als Wahrsager, und zwar wieder in Jerusalem selbst, tritt noch vor 50 v. Chr. auf *τις τῶν Ἐσσηνῶν Μανάημος, καὶ τἄλλα κατὰ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου καλοκἀγαθίᾳ μαρτυρούμενος καὶ πρόγνωσιν ἐκ θεοῦ τῶν μελλόντων ἔχων* (Joseph. Ant. XV, 10, 5). Menahem weissagte dem Herodes noch als Schulknaben die Erhebung zum Könige der Juden. Dem Privatmanne Herodes bestätigte er diese Weissagung, aber mit der Bemerkung, dass er weder gerecht noch fromm noch milde sein werde (*τὸ πᾶν ἐπιστάμενος*). Der König Herodes (seit 40 v. Chr.) befragte den Wahrsager über die Dauer seiner Herrschaft und erhielt den Bescheid, dass er über dreissig Jahre herrschen werde, wesshalb er die Essener fortwährend ehrte. Da erhalten wir die älteste nähere

---

153) Josephus bell. iud. I, 3, 5: *θαυμάσαι δ' ἄν τις ἐν τούτῳ καὶ Ἰούδαν (Ἐσσαῖος ἦν γένος, οὐκ ἔστιν ὅτε πταίσας ἢ ψευσθεὶς ἐν προαγγέλμασιν), ὃς ἐπειδὴ καὶ τότε τὸν Ἀντίγονον ἐθεάσατο παριόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ, πρὸς τοὺς γνωρίμους ἀνέκραγεν (ἦσαν δ' οὐκ ὀλίγοι παρεδρεύοντες αὐτῷ τῶν μανθανόντων), ‚Παπαῖ νῦν ἐμοὶ καλόν', ἔφη, ‚τὸ θανεῖν, ὅτε μοι προτέθνηκεν ἡ ἀλήθεια, καί τι τῶν ὑπ' ἐμοῦ προρρηθέντων διέψευσται. ζῇ γὰρ ὁ Ἀντίγονος οὑτοσὶ σήμερον ὀφείλων ἀποθανεῖν. χωρίον δ' αὐτῷ πρὸς σφαγὴν Στράτωνος πύργος εἵμαρτο· καὶ τοῦτο μὲν ἀφ' ἑξακοσίων σταδίων ἐντεῦθεν ἐστίν, ὧραι δὲ τῆς ἡμέρας ἤδη τέσσαρες· ὁ δὴ χρόνος ἐκκρούει τὸ μάντευμα'. ταῦτ' εἰπὼν σκυθρωπὸς ἐπὶ συννοίας ὁ γέρων διεκαρτέρει, καὶ μετ' ὀλίγον ἀνῃρημένος Ἀντίγονος ἠγγέλλετο κατὰ τὸ ὑπόγαιον χωρίον, ὃ δὴ αὐτὸ Στράτωνος ἐκαλεῖτο πύργος, ὁμωνύμως τῇ παραλίῳ Καισαρείᾳ. τοῦτο γοῦν τὸν μάντιν διετάραξεν.* Wesentlich übereinstimmend Ant. XIII, 11, 2. 3: *μάλιστα δ' ἄν τις θαυμάσειε καὶ Ἰούδαν τινά, Ἐσσηνὸν μὲν τὸ γένος, οὐδέποτε δὲ ἐν οἷς προεῖπε διαψευσμένον τἀληθές. οὗτος γὰρ ἰδὼν τὸν Ἀντίγονον παριόντα τὸ ἱερὸν ἀνεβόησεν ἐν τοῖς ἑταίροις αὐτοῦ καὶ γνωρίμοις, οἳ διδασκαλίας ἕνεκα τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα παρέμενον, ὡς ἀποθανεῖν αὐτῷ καλὸν διεψευσμένῳ ζῶντος Ἀντιγόνου, ὃν σήμερον ἀποθνήξεσθαι προειπὼν ἐν τῷ καλουμένῳ Στράτωνος πύργῳ παριόντα ὁρᾷ, καὶ τοῦ μὲν χωρίου σταδίους ἀπέχοντος ἑξακοσίους, ὅπου φονευθήσεσθαι προεῖπεν αὐτόν, τῆς δὲ ἡμέρας ἤδη τοῦ πλείονος ἠνυσμένου, ὥστ' αὐτῷ κινδυνεύειν τὸ μάντευμα ψευδὲς εἶναι. τοῦτ' οὖν λέγοντος αὐτοῦ καὶ κατηφοῦντος, ἀγγέλλεται τεθνεὼς Ἀντίγονος ἐν τῷ ὑπογείῳ, ὃ καὶ αὐτὸ Στράτωνος πύργος ἐκαλεῖτο, ὁμωνύμως τῇ παραλίᾳ Καισαρείᾳ. τὸν μὲν οὖν μάντιν τοῦτο διετάραξεν.*

Nachricht über den Stamm (das *γένος*) der Essäer selbst, :
welchen auch dieser in Jerusalem, wie es scheint, wohnh
Wahrsager hervorgegangen war. Den Stamm der Ess
bezeichnet Josephus hier als einen dem Herrscher der Ju
unterworfenen mit pythagoreischer Lebensweise, welch
Herodes den Unterthaneneid erliess[154]. Als einen „Stam
bezeichnet Josephus wohl auch die aus der Priesteraristokr
hervorgegangenen Sadducäer[155], aber meines Wissens nirge
die Pharisäer[156]. Dem Stamme der Essener aber kann I
rodes den Unterthaneneid auch desshalb erlassen haben, w
sie sich des Eides überhaupt enthielten[157]. Dass Josepl
übrigens die Lebensweise des Essener-Stammes pythagoreis
findet, hat an sich nicht mehr auf sich, als wenn er die Sel
der Pharisäer einmal (vit. 2) *τῇ παρ' Ἕλλησι στωικῇ λεγομέ*
ähnlich nennt. Er liebt es eben, bei den Juden etwas d
griechischen Philosophenschulen Entsprechendes hervorzuheb
Als Wahrsager erscheint noch *Σιμὼν ἀνὴρ γένος Ἐσσαῖος*, a
Essäer von Abstammung, welcher 6 n. Chr. dem Fürst
Archelaos ein Traumgesicht dahin deutete, dass seine gera
zehnjährige Herrschaft zu Ende gehe[158]. Bis zu dem A

---

[154]) Ant. XV, 10, 4: *ἀφείθησαν δὲ ταύτης τῆς ἀνάγκης* (den Unt
thaneneid zu schwören) *καὶ οἱ παρ' ἡμῖν Ἐσσαῖοι καλούμενοι. γένος
τοῦτ' ἐστὶ διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου κατα
δειγμένῃ. — τοὺς δὲ Ἐσσηνοὺς ἀφ' οἵας αἰτίας ἐτίμα* (Herodes), *μεῖ
τι φρονῶν ἐπ' αὐτοῖς ἢ κατὰ τὴν θνητὴν φύσιν, εἰπεῖν ἄξιον.* Vgl. X
5, 9: *τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος.*

[155]) Ant. XIII, 10, 6: *τὸ Σαδδουκαίων γένος.* Aehnlich werden
Juden überhaupt bei Porphyrius de abstin. an. II, 26 genannt *ἅτε φι
σοφοι τὸ γένος ὄντες.*

[156]) Die Pharisäer bezeichnet Josephus nicht bloss als eine *αἱρ*
der Juden, sondern auch als *σύνταγμά τι Ἰουδαίων* (b. i. I, 5, 2), als
τάγμα (b. i. II, 8, 14), ein *πλῆθος* (Ant. XIII, 10, 6), als *μόριόν τι l
δαϊκῶν ἀνθρώπων* (Ant. XVII, 2, 4).

[157]) Vgl. Pred. Sal. 9, 2: dem Schwörenden und dem den Schv
Fürchtenden.

[158]) Josephus b. i. II, 7, 3: Der Fürst sah im Traume neun Aeh
*μεταπεμψάμενος δὲ τοὺς μάντεις καὶ τῶν Χαλδαίων τινὰς ἐπυνθάνετο
σημαίνειν δοκοῖεν. ἄλλων δὲ ἄλλως ἐξηγουμένων, Σίμων τις Ἐσσαῖος
γένος ἔφη κτλ.* Ant. XVII, 13, 3: Der Fürst sieht im Traume z
Aehren und nach dem Erwachen *μεταστέλλεται τοὺς μάντεις, οἷς π
ὀνειράτων ἦσαν αἱ ἀναστροφαί. σκιδναμένων δὲ ἑτέρων ἐφ' ἑτέρους
γὰρ εἰς ἕνα ἔκειτο πᾶσιν ἀφήγησις) Σίμων ἀνὴρ γένος Ἐσσαῖος κτλ.*

fange der christlichen Zeitrechnung erscheinen die Essäer als Genossen eines dem jüdischen Herrscher unterworfenen Stammes, welcher sich des Eides zu enthalten scheint. Sie betreiben, ja lehren Wahrsagerei und treten in Jerusalem, selbst bei dem Tempel auf.

Die eidscheue Genossenschaft, aus welcher solche Wahrsager hervorgingen, beschreibt zuerst Philo von Alexandrien in der Jugendschrift: Quod omnis probus liber §. 11—13, p. 456—459. Wird nun Philo, unbefangen betrachtet, die gangbare Vorstellung eines Ordens von ehelosen Weltflüchtlingen bestätigen, oder vielmehr einen auf jüdischem Gebiete ansässigen Volksstamm darstellen? Wird er die Essäer als ein rein jüdisches Gewächs erscheinen lassen, wo nicht, mehr als Ausläufer jüdischer Philosophie oder als angehaucht von dem Parsismus? Etwas Aehnliches, wie in Hellas die sieben Weisen, bei den Barbaren die persischen Magier, die indischen Gymnosophisten[159]), sind — so beginnt Philo — in Palästina und Syrien bei den Juden die sogenannten Essäer, an Zahl über viertausend[160]), deren Namen Philo von der ὁσιότης (ὅσιοι) ableiten möchte. Denn sie sind vor Allen *θεραπευταὶ θεοῦ*, welche nicht Thiere opfern (*οὐ ζῶα καταθύοντες*), sondern ihre Gesinnung heiligen[161]). Wenigstens die grosse Menge

---

[159]) Q. o. pr. l. §. 11. p. 456: *μάρτυς δὲ ἡ Ἑλλὰς καὶ ἡ βάρβαρος. ἐν τῇ μὲν γὰρ οἱ ἐτύμως προσονομασθέντες ἑπτὰ σοφοὶ ἤνθησαν —. κατὰ δὲ τὴν βάρβαρον, ἐν ᾗ πρεσβευταὶ λόγων καὶ ἔργων πολυανθρωπότατα στίφη καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐστὶν ἀνδρῶν· ἐν Πέρσαις μὲν τῶν μάγων, οἳ τὰ φύσεως ἔργα διερευνώμενοι πρὸς ἐπίγνωσιν ἀληθείας καθ' ἡσυχίαν τὰς θείας ἀρετὰς τρανωτέραις ἐμφάσεσιν ἱεροφαντοῦνταί τε καὶ ἱεροφαντοῦσιν· ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ Γυμνοσοφιστῶν, οἳ πρὸς τῇ φυσικῇ καὶ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν διαπονοῦντες ὅλον ἐπίδειξιν ἀρετῆς πεποίηνται τὸν βίον.*

[160]) Q. o. p. l. §. 12. p. 457: *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία* (*ἡ Παλ. Συρίας* möchte nach Franz Viger's Vorschlage Lucius, Essenismus S. 48, Anm. lesen) *καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι, πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους κτλ.* Die Zahl der Pharisäer unter Herodes M. giebt Josephus Ant. XVII, 2, 4 auf über 6000 an.

[161]) Wenn wir also schon einen Essäer in oder bei dem Tempel, andre wenigstens in Jerusalem gefunden haben, so können sich dieselben doch, nach Philo zu schliessen, an den blutigen Opfern nicht betheiligt haben. Das *ζῶα καταθύειν*, was die Essäer unterliessen, wird übrigens,

der Essäer kennt Philo nur als ausserhalb der Städte wohnhaft in eigenen Dörfern [162]). Da treiben sie theils Ackerbau, theils friedliche Künste oder Handwerke, nur um den Lebensunterhalt zu erwerben. Unter allen Menschen haben sie allein weder Geld noch Gut (*ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες*). Waffen und Werkzeuge zur Schlechtigkeit verfertigen sie nicht. Gross- oder Kleinhandel oder Rhederei, Geschäfte, durch welche man reich werden kann, treiben sie nicht. Sklaven giebt es unter ihnen nicht, sondern alle sind frei. Während Philo den persischen Magiern ein Studium der Physik, den indischen Gymnosophisten ausser der Physik noch Bearbeitung der ethischen Philosophie nachgesagt hatte, schreibt er über die Essäer, dass sie von der Philosophie die Logik als unnütz zur Tugend Wortjägern, die Physik, als über des Menschen Wesen hinausgehend, ausgenommen die Lehren von Gottes Dasein und von der Entstehung des Alls, Schwindlern überlassen [163]). Die Ethik betreiben sie wohl sorgfältig, aber nach Anweisung der väterlichen Gesetze (*ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις*), welche keine Menschenseele ohne göttliche Eingebung ausdenken kann. Obwohl die Essäer die Thieropfer des Tempels unterlassen, halten sie sich also doch an „die väterlichen Gesetze". Nach der herkömmlichen Ansicht von der Ehelosigkeit der Essäer würden ihre Väter noch nicht essäische Juden gewesen sein, und sie selbst würden nicht Nachkommen, sondern Nachfolgern die Gesetze weiter überliefert haben. Das Seltsame der Ausdrucksweise fällt dagegen hinweg, wenn wir die Essäer Philo's noch nicht zur Ehelosigkeit verurtheilen und von essäischen Vätern auf essäische Söhne die Gesetze überliefert werden lassen. Ueber die Gesetze werden die Essäer namentlich an den Sabbaten (*ἐν ταῖς ἑβδόμαις*) belehrt.

---

wie schon der Gegensatz lehrt, nur das jüdisch-gesetzliche Opfern von Thieren im Tempel sein. Josephus Ant. XVIII, 1, 5 sagt den Essenern nur die Unterlassung der Tempelopfer nach.

[162]) Q. o. p. l. p. 457: *οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας.*

[163]) Q. o. p. l. p. 458: *φιλοσοφίας τε τὸ μὲν λογικόν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικόν, ὡς μεῖζον ἢ κατ- ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται.*

an welchen sie sich der Arbeit enthalten und in den Synagogen versammeln, nach dem Alter sitzend und geziemend geschmückt. Da findet man nun freilich neuerdings, dass die Essäer, welche doch von der Logik gar nichts, von der Physik nur Gott als Weltschöpfer wissen wollten, grosse Allegoristen, also Absenker griechischer Philosophie gewesen seien. Philo schreibt ja: *Εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει. τα γαρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Aber das kann doch nur heissen: „Dann nimmt der Eine die (Gesetz)bücher und liest sie vor. Ein Andrer aber von den Kundigsten tritt auf[164]) und giebt Belehrungen über alles, was nicht bekannt ist; denn das Meiste wird durch Symbole in altfränkischer Bestrebung bei ihnen philosophirt." Das, „was nicht bekannt ist", hat man allerdings auf das, was in den heiligen Schriften (dem Gesetzbuche) der Erklärung bedarf, zu beziehen[165]). Aber darf man daraus folgern, dass die Essäer die heiligen Schriften bereits mit Vorliebe allegorisch erklärt haben[166]), was schon auf eine gewisse Berührung mit wirklicher Philosophie, nicht bloss mit dem, was Philo Philosophie nennt, schliessen lassen würde? Genügt nicht vollkommen eine ähnliche Erklärung der h. Schrift, wie sie auch bei anderen Juden in den Synagogen gegeben wird? Zeller hält sich hauptsächlich an den Begründungssatz und übersetzt: „Die Kundigsten unter ihnen erläutern ihre heiligen Schriften, weil in diesen ihrem Unterrichte zu Grunde gelegten Urkunden die meisten Lehren nach alterthümlicher Weise in Symbole

---

164) Das *παρελθών* erklärte Ritschl (theol. Jahrbb. 1855, S. 339 f.), welchem ich (jüd. Apokalyptik S. 268, 5) mich anschloss: „mit Uebergehung", liess sich aber durch Zeller (theol. Jahrbb. 1856, S. 426. Griech. Philos. 3. A. III, 2, S. 293, 3) belehren (altkathol. Kirche 2. Aufl. S. 197), wie auch ich schliesslich (Z. f. w. Th. 1868, S. 352). Das *παρελθών* heisst: auftretend, vgl. Luc. 12, 37. 17, 7. Joseph. b. i. II, 8. 5. Constitt. app. VII, 31.

165) Vgl. Philo de special. legg. III, 1 (Opp. II, 300): *Ἰδοὺ γέ τοι τολμῶ μὴ μόνον διακύπτειν εἰς ἕκαστον καὶ ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς διαφυλάσσειν καὶ ἀναφαίνειν* (*σκοπεῖν*).

166) So Zeller, Griech. Philos. III, 2. 3. A. S. 293 f., auch Schürer, NZG. S. 609.

gekleidet seien." Allein das „durch Symbole Philosophierer
wird ja gar nicht von den heiligen Schriften, sondern von d
Lehrweise der Essäer ausgesagt, auf welche sich allein d
„Altfränkische" beziehen kann. Und eben dieses Altfränkisc
lehrt, dass Philo die ihm beliebte allegorische Schrifterkläru
bei den Essäern noch nicht gefunden haben kann. Die Schri
erklärung ist fast das Einzige, was Philo bei den Essäe
theoretisch als Philosophie bezeichnen kann, aber nur als e
„durch Symbole Philosophieren". Bei Moses selbst findet e
wohl manches „durch Symbole" dargestellt [167]), und die essäisch
Schrifterklärung mag auch so etwas behandelt haben, abe
noch auf „altfränkische" Weise ohne eigentliche Allegori
Ein „durch Symbole Philosophieren" findet Philo in der Pri
sterweisheit der Aegypter mit ihren s. g. heiligen Schrifte
und ihrem Thiercultus [168]). Weiter kann Philo in formal
Hinsicht die Essäer nicht gekommen sein lassen. Ganz einfa
und praktisch ist die Unterweisung der Essäer, welche Phi
sodann schildert. Unterwiesen werden sie in Gottesfurcl
Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Haushaltung (*οἰκονομίαν*), Leben
weise (*πολιτείαν*), Kenntniss desjenigen, was wahrhaft gu
böse oder gleichgültig ist, Wahl des Schicklichen, Vermeidu
des Gegentheils. Eine Unterweisung in Haushaltung u
Lebensweise ist für geborene Stammesgenossen am Ende no
passender als für Novizen von auswärts. Die ganze Leben
weise der Essäer fasst Philo zusammen in den drei Grundsätz

---

[167]) Philo schreibt (Q. o. p. l. §. 5 p. 449 sq.) von dem Gesetzgeb
der Juden, dass er *τὰς τοῦ σοφοῦ χεῖρας βαρείας* (Exod. 17, 12) *εἰσάγ
διά συμβόλων τὰς πράξεις αἰνιττόμενος, οὐκ ἐπιπολαίως, ἀλλὰ παγί
ἐρηρεισμένας ἀπὸ διανοίας ἀρρεποῦς.* §. 10. p. 456: *καθάπερ καὶ ὁ σοφ
τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης φησίν* (Deut. 30, 14) *‚ἐν τῷ στόματί σου καὶ
τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσί σου', αἰνιττόμενος διὰ συμβόλων λόγοι
πράξεις, βουλάς.*

[168]) Philo vit. Mos, I, 5 (Opp. II, 84): *Ἀριθμοὺς μὲν οὖν καὶ γε
μετρίαν καὶ τήν τε ῥυθμικὴν καὶ ἁρμονικὴν καὶ μετρικὴν θεωρίαν κ
μουσικὴν τὴν σύμπασαν διά τε χρήσεως ὀργάνων καὶ λόγων τῶν ἐν τε
τέχναις καὶ διεξόδοις τοπικωτέραις Αἰγυπτίων οἱ λόγιοι παρέδοσαν, κ
προσέτι τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν, ἣν ἐν τοῖς λεγομένοις ἱεροῖς γρά
μασιν ἐπιδείκνυνται καὶ διὰ τῆς τῶν ζώων ἀποδοχῆς, ἃ καὶ θεῶν τιμι
γεραίρουσιν.* Von Arithmetik, Geometrie, Musik verschieden ist c
ägyptische „Philosophie durch Symbole".

der Gottesliebe, der Tugendliebe und der Menschenliebe. Wenn er als ersten Beweis der Gottesliebe nennt *τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἁγνείαν*, so hat er auf keinen Fall schon eine fortdauernde Ehelosigkeit, sondern nur eine ununterbrochene sittliche und gesetzliche Reinheit gemeint[169]. Dahin rechnet er ferner die Enthaltung vom Eide (*τὸ ἀνώμοτον*), welche wir schon kennen, gewiss im Gegensatze gegen das häufige Schwören der gewöhnlichen Juden, sodann Zuverlässigkeit, endlich auch *τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῖ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον*. Erklärt man den Philo aus sich selbst, ohne den Schicksalsglauben der Essäer aus Josephus herbeizuziehen, bemerkt man ferner, dass Philo's Essäer von der ganzen Physik nichts wissen wollten ausser dem Dasein Gottes und der Entstehung, d. h. Schöpfung des Alls: so wird man hier schwerlich die Ansicht finden, „dass neben der Gottheit noch eine zweite, widergöttliche Kraft in der Welt wirke, und dass eben desshalb der Gegensatz des Guten und Schlechten sich durch alles hindurchziehe“ [170]. Man wird hier nicht mehr finden, als dass die Essäer alles Gute dankbar auf die Gottheit zurückführten, dagegen alles Uebel (nicht: Schlechte) von ihr fern hielten. So bewiesen sie auch in dieser Hinsicht ihre Gottesliebe. Die Tugendliebe findet Philo in der Enthaltung von Geldgier, Ehrgeiz, Genusssucht, in Enthaltsamkeit, Beharrlichkeit, Genügsamkeit, Einfachheit, Zufriedenheit, Bescheidenheit, Gesetzlichkeit, Beständigkeit u. dergl. Als Beweise der Menschenliebe nennt er: Wohlwollen, Redlichkeit (*ἰσότητα*) und die über alles treffliche Gemeinschaft (*τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν*), welche er noch weiter ausführt. Die Aussage, dass kein Essäer ein Haus zu eigen hat, so dass es nicht Allen mitgehörte, ist jedoch keineswegs schon von völliger Gütergemeinschaft zu verstehen. Sie wird ja noch doppelt begründet durch das Zusammenwohnen nach Sippschaften, was immer noch

---

[169]) Philo denkt ja nicht daran, die Ehe zu verwerfen, vgl. Q. deter. pot. insid. (Opp. I, 241), auch nicht de gigant. 7 (Opp. I, 266), nicht einmal bei den Priestern, vgl. de monarch. II, 8. 9 (Opp. II, 228 sq.). Bei dem ächten Philo kann *ἁγνεία* ohne weiteres nicht Ehelosigkeit bedeuten.

[170]) So Zeller a. a. O. III, 2, 3. Aufl. S. 295 f.

ein gewisses Hausrecht der Sippschaft voraussetzt, und durch die Gastfreundschaft gegen auswärtige „Gleicheifernde", wie Philo auch Stammesgenossen nennen mochte[171]). Die Sippschaft, von welcher wir kein Recht haben Weiber auszuschliessen, hatte gemeinsame Wirthschaft, Eine Vorrathskammer (*ταμεῖον*), Einen Aufwand für alle, gemeinsame Kleidung und Nahrung bei gemeinsamen Mahlzeiten (*συσσίτια πεποιημένων*). Das gemeinsame Zusammenleben unter Einem Dache, an Einem Tische (*τὸ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον*) findet Philo nirgends so verwirklicht, wie bei den Essäern. Was jeder täglich verdient, behält er nicht für sich, sondern giebt es zu gemeinsamem Gebrauche (der Sippschaft) hin. Die Kranken werden von der Gemeinschaft verpflegt. Die Alten werden wie Eltern geehrt und gehalten[172]), woraus noch keineswegs folgt, dass die Essäer ihre Eltern nicht bei sich gehabt, Vater und Mutter verlassen hätten, sondern eher, dass sie auch Greisinnen unter sich ehrten und nährten. Philo hat nicht einmal daran gedacht, die Essäer als Ausläufer griechischer Philosophie, als eine Art von Pythagoreern darzustellen, lässt solche Tugendhelden vielmehr von der unhellenischen, rein praktischen Philosophie ausgehen[173]). Will man von seinen Essäern eine Anschauung haben, so hat man eher zu sesshaft gewordenen Beduinen oder auch zu Bergschotten, namentlich in früherer Zeit, als in die Mönchsklöster zu gehen. Dass wir es mit einem Volksstamme zu thun haben, welcher seit alter Zeit in Sippschaften und Dorfschaften auf eigenem Grund und Boden lebte, lehrt vollends Philo's schon oben (S. 101) mitgetheilter Schluss: So viele grausame oder hinterlistige Herrscher das (jüdische) Land gehabt hat, keiner von ihnen konnte die Schaar der Essäer irgendwie beschuldigen, alle erkannten die trefflichen Männer als selbständig und frei

---

171) Q. o. p. l. p. 458: *πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκεν· πρὸς γὰρ τῷ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμενοις τῶν ὁμοζήλων.*

172) Q. o. p. l. p. 459: *αἰδὼς δέ ἐστι πρεσβυτέρων καὶ τιμὴ καὶ φροντίς, οἷα γονέων* (nicht *πατέρων*) *ὑπὸ γνησίων παίδων, χερσὶ καὶ διανοίαις μυρίαις ἐν ἀφθονίᾳ τῇ πάσῃ γηροτροφουμένων.*

173) Ebdas.: *τοιούτους ἡ δίχα περιεργείας ἑλληνικῶν ὀνομάτων ἀθλητὰς ἀρετῆς ἀπεργάζεται φιλοσοφία.*

von Geburt an, „preisend ihre gemeinsamen Mahlzeiten und die unsagbar treffliche Gemeinschaft, welche eines vollkommenen und sehr glücklichen Lebens deutlichstes Zeichen ist". Hätte Philo die Essäer als durchaus ehelos gekannt, so würde er ein unlösbares Räthsel darbieten, wie sich ein blosser Männerverein, von welchem auch jede ältere Spur fehlt, Jahrhunderte hindurch auf einem eigenen Gebiete hätte erhalten können[174]). Dagegen ist es kein Wunder, wenn ein kenitischer, näher rechabitischer Stamm, wie die „Jessäer" des Nilus waren, ein Stamm, dessen Verbindung mit Israel der Spaltung des israelitischen Reiches, der Erbauung des Tempels zu Jerusalem vorherging, der Thieropfer daselbst sich enthielt. Anstatt hier philosophische Grundsätze zu finden, erinnern wir uns lieber an die alten Araber, welche keine eigentlichen Tempel hatten und so gut wie kein Fleisch genossen[175]). Philo's Essäer scheinen das patriarchalische Leben

---

[174]) Selbst wenn man die Essäer nur etwa zwei Jahrhunderte lang fortbestehen lassen wollte, würde die gangbare Vorstellung ins Gedränge kommen. Die Schwierigkeit erkennt Lucius (Essenismus S. 123 f.) an und versucht folgende Lösung: „Schiebt man den Essenern vorwiegend theosophische oder philosophische Tendenzen u. dergl. unter, lässt man sie gar unter dem Einfluss fremdländischer Ideen entstanden sein, so ist man dadurch auch genöthigt, um ihr ferneres Bestehen zu erklären, anzunehmen, dass die weiteren Kreise, in welchen sie sich recrutirten, während zweihundert Jahren unter denselben philosophischen oder theosophischen Einwirkungen gestanden haben, die den Essenismus zunächst ins Leben gerufen, was doch ebenso unwahrscheinlich als unerweisbar ist. Verdankt hingegen der Essenismus seinen Ursprung einer religiösen Opposition gegen die Hierarchie, einer Opposition, die, wie diess nachgewiesen worden[?], seit den Syrerkriegen nicht wieder nachgelassen hat, so begreift man ohne Mühe, wie aus den Kreisen jener Frommen, die wir durch Henoch, die Psalmen Salomo's, die Moses-Apokalypse kennen, immer wieder zu allen Zeiten neue Mitglieder dem Essenismus zugehen konnten." Auch so würde es, von Anderem abgesehen, sich immer noch fragen, wie die Bildung eines bedeutsamen Vereins durch eine mächtige und anhaltende Zeitbewegung in solcher Stille hätte vor sich gehen können, dass nicht die geringste geschichtliche Stimme zu uns verlautete. Von der Entstehung der Sadducäer und Pharisäer haben wir keine alten Zeugnisse, weil beide Sekten auf älteren Grundlagen beruhten, im Grunde nur Neugestaltungen waren. Eine ältere Grundlage wird auch den Essäern nicht gefehlt haben.

[175]) Winer, Bibl. RWB. Art. Fleisch: „Wie auch die heutigen

auch bei dem Uebergange vom Zelte zur Hütte wesen
beibehalten zu haben. Patriarchalisch ist die durch S
schaften und Gastfreundlichkeit vermittelte Gütergemeinsc
bei einem nicht kriegerischen Stamme wohl auch das Fe
der Sklaverei [176]). Patriarchalisch kann auch die dem g
baren Judenthum ganz entgegengesetzte Enthaltung vom
sein. Da kann selbst eine eigene Schriftgelehrsamkeit,
sie in den Synagogenvorträgen hervortritt, nicht befrem
Moses war bei diesen Kenitern unvergessen [177]). In dem e
Viertel des 9. Jahrh. v. Chr. waren die Rechabiten von il
Stammesgenossen Jonadab, diesem Eiferer gegen die mit
nikischer Verfeinerung in Israel eingedrungene Sittenlosig
belehrt worden, mit Weibern und Kindern keinen Wei
trinken, keine Wohnhäuser sich zu erbauen, weder Wein
noch Feld und Saat zu besitzen, sondern in Zelten zu wo
(Jerem. 35, 8—10. 14. 16), das patriarchalische Leben der
zeit aufrecht zu erhalten. Als Nebukadnezar 588 v. Chr. g
Jerusalem zog, flohen solche Rechabiten in die Mauern
Jerusalem, wo der Prophet Jeremia sie den Jerusalemite
Muster treuer Bewahrung des religiösen Herkommens
hielt. Dass manche Rechabiten in ihrem Gebiete gebli
waren oder dahin zurückkehrten und zu dem zweiten Te
in dem wieder erbauten Jerusalem in einem ferneren Ver
niss standen, also sich der Opfer in demselben enthielten,
sich wohl annehmen. An grundsätzliche Unterlassung
Fleischgenusses brauchen wir nicht zu denken. Der Acke

Araber, namentlich die Beduinen, überhaupt nur selten Fleisch
(Shaw R. 169, vgl. auch Burckhardt R. II, 1003. Wellsted I
die auf der Halbinsel des Sinai nähren sich gewöhnlich von saurer
getrockneten Datteln und ungesäuertem Brote, Rüppell 203)."

[176]) Das Fehlen von Sklaven kann wenig befremden, wenn
bedenkt, dass das jüdische Gesetz jedem Sklaven israelitischer He
nach sechsjähriger Dienstzeit (Exod. 21, 2 f. Deut. 15, 12) und im
jahre (Lev. 25, 41. Jerem. 34, 8 f.) die Freiheit gab.

[177]) Noch von dem Einzuge in Kanaan her waren Keniter mi
Israeliten verbunden. Keniter wohnten daher in der Wüste Juda's (
1, 16. 1 Sam. 27, 10), in deren Nähe uns die essäischen Niederlass
angegeben werden. Diese Keniter hatten auch Städte (1 Sam. 30
d. h. grössere Ortschaften.

der Essäer Philo's stimmt allerdings nicht mehr zu den Vorschriften Jonadab's, ist aber, wie die Gründung von Hüttendörfern, leicht begreiflich. Die patriarchalischen, dem Mosaismus treuen Keniter hatten sogar eigene Schriftgelehrte[178]), wie bei den Essäern Philo's Kundige in den Synagogen die väterlichen Gesetze erklärten. Von einer Vorliebe für allegorische Schrifterklärung und von einer dualistischen Weltansicht ist bei den Essäern Philo's wirklich nichts wahrzunehmen. Dagegen mag das einfache Leben in der Nähe der Wüste auch den prophetischen Geist genährt und erhalten haben, wovon die essäischen Wahrsager in oder bei Jerusalem zeugen[179]).

Eine sehr abweichende Vorstellung von den Essäern erhält man, wenn man sich zu der *ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία* unter Philo's Namen wendet, aus welcher Eusebius praepar. ev. VIII, 11 ein Stück über die Essäer mitgetheilt hat. Eusebius bemerkt zuvor (VIII, 10, 10—12): das ganze Judenvolk sei in zwei Abtheilungen gespalten. Die Menge fasse die Gesetze buchstäblich, ein Theil jedoch nach den in ihnen ausgedrückten Gedanken. Das sei ein Geschlecht philosophischer Juden, deren Lebensübung auch bei den Heiden Aufsehen gemacht habe. Von jüdischer Seite haben sie Josephus, Philo u. A. beschrieben. Eusebius theilt nur das Zeugniss Philo's in der angeführten Schrift mit (Philon. opp. II, 632 bis 634). Lucius (Essenismus S. 20) rühmt dieser Schilderung gar Objectivität nach. Philo führe uns hier ein klares, vollständiges, in allen Stücken verstellbares Bild der essäischen Sekte vor. Gewiss erhält man aus dieser Apologie ein bestimmtes Bild von den Essäern, aber ein Bild, welches ganz dem beginnenden christlichen Mönchthum entspricht, und dieser Philo, dessen einziger Zeuge Eusebius ist, erscheint, wie der der vita contemplativa, mit welchem er selbst im Ausdrucke zusammentrifft, als ein christlicher Pseudo-Philo. So un-

---

[178]) 1 Chron. 2, 55: „Die Geschlechter von Schriftgelehrten (סופרים), welche Ja'bez bewohnen, Tir'atim, Schim'atim und Sukatim (vulg. canentes et resonantes et in tabernaculis remorantes). Sie sind die Keniter, die da stammen von Chamat, dem Vater des Hauses Rechab."

[179]) Ueber Wahrsagerei der alten Araber vgl. Ludolf Krehl, über die Religion der vorislamischen Araber, 1863, S. 79 f.

anfechtbar, wie Lucius (Essenismus S. 23) behauptet, ist dieses Stück auf keinen Fall und den Quellen ersten Ranges für die Geschichte der Essäer ist es keineswegs beizuzähle Verdacht erregt schon der Anfang: *Μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων*[180]) *ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοι δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες.* Woher die Myriade von Essäern, der der ächte Philo doch nur über viertausend kennt, welche Zahl Josephus bestätigt? Der Verdacht wächst, wenn wir weit lesen: *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς κώμας καὶ πολυανθρωποτάτους ὁμίλους.* Städtische Essäer kennt der ächte Philo noch gar nicht. Lucius (a. a. O. S. 21 f.) meint nun wohl, von städtischen Essäern habe Philo erst hinterher etwas erfahren und dieselben nun hinzugerechnet, so dass er die Myriade voll machte. Aber städtische Essäer konnten am wenigsten verborgen bleiben, zumal wenn sie an Zahl (6000) den Pharisäern gleich gewesen sein sollten. Entscheidend sind die folgenden Worte: *ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει — γένος γὰρ ἐφ' ἑκουσίοις οὐ γράφεται — διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς καὶ φιλανθρωπίας ἵμερον.* Es soll also nicht einen einzigen Essäer von Abstammung geben, was wir nach dem Vorhergehenden für ganz unrichtig erklären müssen. Anstatt eines Volksstammes, welcher durch Nachkommenschaft fortbesteht, finden wir hier eine Ordensgenossenschaft, welche sich durch freiwilligen Zutritt erhält. Zu den Essäern — fährt Pseudo-Philo im Widerspruch mit Josephus fort — gehöre kein Knabe oder Jüngling, sondern nur vollkommene bereits zum Alter neigende Männer. Die Gütergemeinschaft wird nicht mehr, wie bei dem ächten Philo (s. Anm. 171) durch die Gemeinschaft der Sippschaft und die Gastfreundschaft gegen Fremde begründet, sondern schlechthin gefasst[181] Da erscheinen auch die *θίασοι*, welche zusammen wohnen

---

[180]) Vgl. Pseudo-Philo de vita contempl. §. 7. p. 481: *οἱ Μωσέως γνώριμοι.*

[181]) Philon. Opp. II, 633: *ἴδιον οὐδεὶς οὐδὲ ὑπομένει κτήσασθαι τὸ παράπαν οὐδέν, οὐκ οἰκίαν, οὐκ ἀνδράποδον, οὐ χωρίον, οὐ βοσκήματα, ο... ὅσα ἄλλα παρασκευαὶ καὶ χορηγίαι πλούτου· πάντα δὲ εἰς μέσον ἀθρ... κατατιθέντες κοινὴν καρποῦνται τὴν ἁπάντων ὠφέλειαν.*

und speisen, weniger sippschafts-, als vereins-artig, und von Gastfreundschaft wird geschwiegen[182]). Bei der Tagesarbeit wird zu Landbau und Handwerk noch Viehzucht und Bienenzucht hinzugefügt[183]), was mit der vermeintlichen Enthaltung der Essäer von allem Fleischgenuss schwer zu vereinigen ist[184]). Von dem erwählten Schaffner, welchem die Einzelnen ihren Erwerb übergaben, sagt der ächte Philo (II, 459) wenigstens noch nichts. Der erwählte Schaffner, welcher über das Familienleben völlig hinausgeht, hat die Einkäufe zu besorgen. Die Gemeinsamkeit der Kleidung wird genauer ausgeführt: im Winter derbe Röcke, im Sommer wohlfeile ἐξωμίδες, und jeder kann sich nach Belieben nehmen. Die Krankenpflege bietet nichts Besonderes. Dann heisst es aber von den Alten: οἱ δὲ δὴ πρεσβῦται, καὶ ἂν εἰ τύχοιεν ἄτεκνοι, καθάπερ οὐ πολύπαιδες μόνον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα εὔπαιδες, ἐν εὐτυχεστάτῳ καὶ λιπαρωτάτῳ γήρᾳ τὸν βίον εἰώθασι καταλύειν κτλ. Da wird der Fall vorausgesetzt, dass alte Essäer leibliche Kinder haben, also Weib und Kinder verlassen haben müssen, um in

182) Ebdas.: οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι κτλ. Sehr bezeichnend ist die Erwähnung der Hetärien.

183) Ebdas. p. 634: εἰσὶ γὰρ αὐτῶν οἱ μὲν γεηπόνοι τῶν περὶ σποράν καὶ γεωργίαν ἐπιστήμονες, οἱ δὲ ἀγελάρχαι, παντοδαπῶν θρεμμάτων ἡγεμόνες, ἔνιοι δὲ σμήνη μελιττῶν ἐπιτροπεύουσιν, ἄλλοι δὲ δημιουργοὶ τῶν κατὰ τέχνας εἰσίν, ὑπὲρ τοῦ μηδὲν ὧν αἱ ἀναγκαῖαι χρεῖαι βιάζονται παθεῖν, οὐδὲν ἀναβαλλόμενοι τῶν εἰς πορισμὸν ἀνυπαίτιον. ἐκ δὴ τῶν οὕτως διαφερόντων ἕκαστοι τὸν μισθὸν λαβόντες ἑνὶ διδόασι τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ.

184) Mit Recht fragte Lucius (Therapeuten S. 38): Wozu mochten die Viehheerden wohl dienen, wenn nicht zum Unterhalt? Und in der Schrift über den Essenismus (S. 57) bemerkt er: wenn die Essener den Fleischgenuss überhaupt verworfen hätten, so hätten sie Schlachtvieh auch nicht für Andre aufziehen dürfen. Dagegen ist, wenigstens für diese Essäer, kaum etwas Haltbares einzuwenden. Wahrscheinlich kann ich die Vermuthung Zeller's (a. a. O. S. 287, 1) nicht finden, dass die Essäer von dem Vieh nur Milch, Wolle, Häute für sich verwendeten, dagegen die ihnen entbehrlichen oder unbrauchbaren Thiere nicht verzehrten, sondern verkauften. Sollten diese Essäer bloss von gefallenem Vieh Häute abgezogen haben? Haben sie dagegen geschlachtet, so werden sie auch das Fleisch gegessen haben. Viehzucht und Fleischgenuss sind nun einmal von einander kaum zu trennen.

diesen Verein einzutreten. Alle Essäer von Abstammung, deren wir doch schon mehrere kennen gelernt haben, werden geradezu ausgeschlossen durch die Ausführung, dass die Essäer sich der Ehe enthalten, was dann recht weiberfeindlich begründet wird. Eben weil es hier gar keine Abstammungs-Essäer giebt, wird auch schliesslich von der Vorzeit abgesehen und nur gesagt, dass nicht bloss Privatleute, sondern auch grosse Könige diese Männer bewundert haben. Da ist, wie in der vita contemplativa, unter der Philo-Maske und dem Essäer-Namen das beginnende christliche Mönchthum untergeschoben. Warum fehlt denn auch, abgesehen von der „Moses-Bekanntschaft“ zu Anfang, jede nähere Bezeichnung der Essäer als Juden? Hier wird eben nicht, wie Q. o. pr. l. p. 457, gesagt, dass die Essäer zu dem zahlreichen Volke der Juden gehören, dass sie sich in Synagogen zu Vorlesungen und Erklärung der heiligen Schriften versammeln (Q. o. pr. l. p. 458), dass sie unter allen Machthabern des (jüdischen) Landes standen (ebdas. p. 459). Diesen Zeugen hat man als falsch abzuweisen, wenn man sich nicht über die Essäer täuschen lassen will.

Um so mehr wird man sich an Josephus zu halten haben, welchem wir die ausführlichste Beschreibung der Essener verdanken. Josephus hat die Essener, wenn auch in jungen Jahren und sehr flüchtig, selbst kennen gelernt. Von seinem sechszehnten bis neunzehnten Lebensjahre (53—56 n. Chr.) hat er die jüdischen Sekten der Pharisäer, Sadducäer und Essener durchlaufen, dieses Triennium aber meist bei einem gewissen Banus zugebracht, welcher sich in der Wüste von Bäumen kleidete, von Gewächsen nährte und in kaltem Wasser bei Tag und Nacht oft badete zur Reinheit[185]. Josephus

[185]) Josephus vit. 2: περὶ ἑκκαίδεκα δὲ ἔτη γενόμενος ἐβουλήθην τῶν παρ᾽ ἡμῖν αἱρέσεων ἐμπειρίαν λαβεῖν· τρεῖς δ᾽ εἰσὶν αὗται· Φαρισαίων μὲν ἡ πρώτη καὶ Σαδδουκαίων ἡ δευτέρα, τρίτη δὲ ἡ Ἐσσηνῶν — — — σκληραγωγήσας γοῦν ἐμαυτὸν καὶ πολλὰ πονηθεὶς τὰς τρεῖς διῆλθον. καὶ μηδὲ τὴν ἐντεῦθεν ἐμπειρίαν ἱκανὴν ἐμαυτῷ νομίσας εἶναι, πυθόμενός τινα Βανοῦν ὄνομα κατὰ τὴν ἐρημίαν διατρίβειν ἐσθῆτι μὲν ἀπὸ δένδρων χρώμενον, τροφὴν δὲ τὴν αὐτομάτως φυομένην προσφερόμενον, ψυχρῷ δὲ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἁγνείαν, ζηλωτὴς ἐγενόμην αὐτοῦ. καὶ διατρίψας παρ᾽ αὐτῷ ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ

beweist also durch die That, dass Manche sich freiwillig den Essenern zuwandten, dass ein mächtiger Zug der Zeit selbst über die friedlichen Hüttendörfer der Essener hinaus in die Wüste führte, dass man nicht bloss die Städte, sondern auch die Dörfer floh, um der menschlichen Verderbtheit in ganz natürlicher Lebensweise zu entgehen und sich durch Bäder in fliessendem Wasser zu heiligen. Da dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Essener des Josephus sich von den Essäern Philo's unterscheiden durch ein starkes Hinzutreten weltflüchtiger Genossen, wenn das ursprüngliche einfache Stammesleben schon durch eine Art Ordenswesen zurückgedrängt wird. Mit dieser Bemerkung dürfen wir an die ausführliche Beschreibung der Essener bei Josephus bell. iud. II, 8 gehen, welcher sich die späteren Ausführungen Ant. XIII, 5, 9. XVIII, 1, 5 anschliessen.

Die Essener stellt Josephus b. i. II, 8, 2 als die dritte Art jüdischer Philosophie zusammen mit den Pharisäern und Sadducäern. Als ihre Eigenthümlichkeit hebt er von vorn herein hervor das σεμνότητα ἀσκεῖν, also eine besondere Heiligkeit des Lebens. Ferner bemerkt er, dass die Essener noch enger mit einander verbunden waren, als die übrigen Juden (φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων πλέον), was ebenso gut zu ihrem ursprünglichen Stammesleben wie zu dem hinzugekommenen Ordenswesen stimmt. Das geschlossene Ordenswesen tritt hervor in der weiteren Bemerkung des Josephus, dass die Essener sich der Ehe, ohne dieselbe zu verwerfen, selbst enthielten, so dass sie fremde Knaben, noch zart für den Unterricht, aufnahmen, als Stammesgenossen ansahen (worin immer noch die Grundlage eines eigenen Stammes durchblickt) und in ihren Sitten ausbildeten [186]. Als fernere Eigenthümlichkeit

---

τὴν ἐπιθυμίαν τελειώσας εἰς τὴν πόλιν ὑπέστρεφον. ἐννεακαίδεκα δ' ἔτη ἔχων ἠρξάμην [τε] πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν κτλ.

[186] Bell. iud. II, 8, 2: οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι. καὶ γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς, τοὺς δὲ ἀλλοτρίους παῖδας ἐκλαμβάνοντες, ἁπαλοὺς ἔτι πρὸς τὰ μαθήματα (vgl. Clem. Hom. II, 24, wo Simon den Dositheos verleumdet ὡς μὴ παραδόντα γνησίως τὰ μαθήματα), συγγενεῖς (vgl. b. i. II, 8, 6: εἰς τοὺς συγγενεῖς) ἡγοῦνται καὶ τοῖς ἤθεσι τοῖς ἑαυτῶν ἐκτυποῦσι, τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ

der Essener hebt Josephus die Verachtung des Reichthu: und die Gemeinsamkeit alles Besitzes hervor. Wer in (Sekte eintritt, hat ihr sein Vermögen abzutreten[187]. A besondre Eigenthümlichkeiten bemerkt Josephus ferner vorwe die Enthaltung von Salböl und weisse Kleidung[188], schliesslic die Erwählung von Verwaltern des gemeinsamen Besitzes[189] Was Josephus hier an den Essenern von vorn herein hervo hebt, ist Ehelosigkeit und Gütergemeinschaft. An der ander Hauptstelle über die Essener (Ant. XVIII, 1, 5) geht Josephı wohl von ihrer Unsterblichkeitslehre und Stellung zu de Heiligthum aus, kommt aber dann gleichfalls auf ihre Güte gemeinschaft und Ehelosigkeit, woran er das Fehlen vc Sklaven und die Wahl von Verwaltern der Einkünfte a schliesst. Gehen wir unsern eigenen Weg, indem wir d Angaben des Josephus sachlich zusammenstellen.

Das alte Bestehen der Essener bestätigt Josephus (s. S. 102). Ihre Zahl giebt er, wie Philo (s. Anm. 160), auf üb viertausend, aber mit ausdrücklicher Erwähnung der Männe an[190]. Auch darin stimmt er mit dem ächten Philo (Anm. 162) überein, dass er die Essener in eigenen Ortschafte Städten, wie er sagt, wohnen lässt. Aber gerade hier unte scheidet er nach der altbezeugten und richtigen Lesart v angestammten Essenern die zahlreichen Metöken oder hinz gekommenen Schutzgenossen, ausser welchen er noch d

---

διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμει καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.

187) B. i. II, 8, 3: *καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον πα αὐτοῖς τὸ κοινωνικόν, οὐδὲ ἔστιν εὑρεῖν κτήσει τινὰ παρ' αὐτοῖς ὑπε ἔχοντα. νόμος γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας δημεύειν τῷ τάγμι τὴν οὐσίαν, ὥστε ἐν ἅπασι μήτε πενίας ταπεινότητα φαίνεσθαι μήθ' ὑπε οχὴν πλούτου, τῶν δὲ ἑκάστου κτημάτων ἀναμεμιγμένων μίαν ὥσπ ἀδελφοῖς ἅπασιν οὐσίαν εἶναι.*

188) Ebdas.: *κηλῖδα δὲ ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλειφῇ ι ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν* (trocken sein, nicht: schmutz sein) *ἐν καλῷ τίθενται λευχειμονεῖν τε διὰ παντός.*

189) Ebdas.: *χειροτονητοὶ δὲ οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί* (welche : 8, 5 einem Jeden seine Arbeit anweisen), *καὶ αἱρετοὶ* (*ἀδιαίρετοι* var. *πρὸς ἁπάντων εἰς τὰς χρείας ἕκαστοι* (und wählbar sind von Allen f die Bedürfnisse Jegliche).

190) Ant. XVIII, 1, 5: *ἄνδρες ὑπὲρ τετρακισχίλιοι τὸν ἀριθμὸν ὄντ*

gastliche Aufnahme fremder Vereinsgenossen erwähnt. Und wenn die Essener ohne Gepäck reisen konnten, weil sie in jeder Niederlassung durch einen eigenen Fremdenwart mit allem Nöthigen versorgt wurden, so können ihre Niederlassungen nicht sehr weit von einander gelegen haben. Dass die Essener aber bewaffnet reisten „wegen der Räuber“, stimmt gut zu der Nähe der Wüste[191]). Josephus bestätigt also immer

---

[191]) B. i. II, 8, 4: *Μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι* (l. mit Hippolytus II. Phil. IX, 20 und Porphyrius de abstin. IV, 11 bei Eusebius praepar. ev. IX, 3, 3: *μετοικοῦσι*) *πολλοί, καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἥκουσιν αἱρετισταῖς ἀναπέπταται τὰ παρ' αὐτοῖς ὁμοίως ὥσπερ ἴδια, καὶ πρὸς οὓς οὐ πρότερον εἶδον εἰσίασιν ὡς συνηθεστάτους. διὸ καὶ ποιοῦνται τὰς ἀποδημίας οὐδὲν μὲν ὅλως ἐπικομιζόμενοι, διὰ δὲ τοὺς λῃστὰς ἔνοπλοι. κηδεμὼν δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀποδείκνυται, ταμιεύων ἐσθῆτα καὶ τὰ ἐπιτήδεια.* Diese Stelle ist schon desshalb so vielfach, selbst von den tüchtigsten Forschern, missverstanden worden, weil man sich durch den unächten Philo (s. o. S. 114) irre führen liess und anstatt eigener „Ordensstädte“, welche Josephus ausdrücklich nennt — denn da *τῶν ξένων* von *κηδεμὼν* abhängt, kann *τοῦ τάγματος* nicht von *κηδ.* abhängig gemacht werden —, alle möglichen „Städte von Judäa“ hineintrug. Zeller (a. a. O. S. 282, 4) erklärt: „es wohnen in vielen Städten Essener“, so dass jede Stadt, in welcher ein Essener-Verein gewesen, selbst Jerusalem mit seinem Essener-Thore (b. i. V, 4, 2), als eine *πόλις τοῦ τάγματος* bezeichnet würde. Schürer (NZG. S. 602, 3) behauptet gar, dass „in jeder Stadt“ Palästina's Essener zu finden gewesen wären. Nach dem herkömmlichen Texte würde Josephus sagen: „Eine einzige Stadt aber haben sie nicht, sondern in jeder wohnen viele“, wie wenn nicht auch in einer einzigen Stadt viele wohnen könnten! Die mit *καὶ* sich anschliessende Erwähnung der Gastfreundschaft gegen fremde Vereinsgenossen bestätigt aber die Lesart *μετοικοῦσι*, nach welcher der Sinn ist: „Eine einzige Stadt aber haben sie nicht (so dass sie alle *πολῖται* sein würden), sondern in einer jeden wohnen als Schutzgenossen (*μέτοικοι*) viele, und den von auswärts gekommenen Vereinsgenossen steht das, was bei ihnen ist, gleichfalls (wie den Metöken) offen, wie Eigenthum.“ Soll bei Josephus nicht alle Logik fehlen, so muss der Sinn sein: Nicht einer einzigen Stadt *πολῖται* sind die Essener, sondern in jeder von ihren Städten sind ausser den (angestammten) Bürgern viele *μέτοικοι*, überdiess sind in diesen Städten alle *ξένοι* der Genossenschaft wie zu Hause. In mehrfacher Hinsicht ist zu vergleichen Philo's Aussage über das Zusammenwohnen der essäischen Sippschaften und die gastliche Aufnahme Fremder (siehe Anm. 171). Die Essäer-Dörfer Philo's nennt Josephus „Städte“, ohne damit die Zahl von etwas über viertausend Männern zu überschreiten.

noch ein eigenes Stammgebiet der Essener, wenn er dieselb in deren Schule er in jungen Jahren auf kurze Zeit hine gelaufen war, auch schon mehr als einen sich durch Zuwa von aussen erhaltenden Verein darstellt.

Lassen wir uns durch Josephus in die essenische G nossenschaft einführen. Der Aufnahme in den Verein ge abgesehen von der Erziehung fremder Knaben, vorher e Noviziat mit zwei Abstufungen. Die erste Stufe ist e Probejahr, in welchem der Novize noch ganz ausserhalb d Vereins steht, aber doch schon an dessen Lebensweise etw theilnimmt. Er erhält eine Axt (*ἀξινάριον*, auch als *σκαλ* Hacke, bezeichnet b. i. II, 8, 9), einen leinenen Schamgürtel[19] und ein weisses Gewand (die feierliche Ordenstracht). H er in dem ersten Probejahre seine Enthaltsamkeit bewährt, tritt er in zwei weitere Probejahre ein. Der Novize d höheren Stufe nimmt schon theil an den gemeinsamen Bäde aber noch nicht an den geselligen Verbindungen (*συμβιώσει* welche hauptsächlich in Mahlzeiten bestehen (b. i. II, 8, 7).

Hatte sich der Novize in den drei Probejahren bewäh so ward er in die Genossenschaft aufgenommen, aber erst na schauerlichen Schwüren, in welchen er sich verpflichtete, z erst fromm zu sein gegen die Gottheit, dann gegen die Me schen Gerechtigkeit zu beobachten und weder nach Absi jemand zu beschädigen noch aus Auftrag, immer aber die U gerechten zu hassen und beizustehen den Gerechten; die Z verlässigkeit stets Allen darzubieten, namentlich aber d Vorgesetzten (*τοῖς κρατοῦσιν*), denn nicht ohne Gott wer jemandem das Amt; und wenn er selbst zum Amte komn niemals übermüthig zu werden in Bezug auf die Gewalt u weder durch Kleidung noch durch irgend einen reichlicher Schmuck die Untergebenen zu überstrahlen; die Wahrh stets zu lieben und die Ueberführung der Lügenden si

---

Rechnet man Weiber und Kinder der verheirateten Essener nebst d fremden Knaben hinzu, so kann man etwa ein Dutzend solcher „Städt schon bevölkern.

[192]) Ein *περίζωμα*, auch als *σκέπασμα* bei dem Baden bezeichn vgl. b. i. II, 8, 5. Die Hosen der jüdischen Priester nennt Philo monarchia II, 5 (Opp. II, 12) ein *περίζωμα εἰς αἰδοίων σκέπην*, Joseph Ant. III, 7, 1 ein *διάζωμα περὶ τὰ αἰδοῖα*.

vorzunehmen; die Hände von Diebstahl, die Seele von unfrommem Gewinne rein zu halten; weder etwas zu verbergen vor den Vereinsgenossen noch Andern davon etwas kundzuthun, auch wenn man bis zum Tode bewältigt werde. Ausserdem schwören sie, niemandem die Lehrsätze (*δόγματα*) anders mitzutheilen, als wie man sie selbst empfing, sich aber des Raubes zu enthalten[193]), in gleicher Weise zu bewahren die Bücher ihrer Sekte (*τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία*) und die Namen der Engel (b. i. II, 8, 7). Also ein Gelübde des Gehorsams, der steten Wahrhaftigkeit, welche fortan jeden Eid ausschliesst (b. i. II, 8, 6), des Kampfes für Recht und Wahrheit, der Verschwiegenheit über die Lehren der Sekte. Erst nach solcher Vereidigung nahm man an der Tischgemeinschaft theil. Bei dem Eintritte musste der Essener auch auf eigenen Besitz verzichten, seine ganze Habe dem Vereine abtreten[194]). Ebenso verzichtete er auf freie Verfügung über seine Thätigkeit. Freie Hand hatte er nur in der Hülfleistung und Barmherzigkeit gegen Solche, welche ausserhalb des Vereines standen, wogegen Mittheilungen an die Genossen (*τοὺς συγγενεῖς*) der Erlaubniss der Aufseher bedurften (b. i. II, 8, 6). Die Beamten, welchen die Essener zu gehorchen hatten, waren jedoch von ihnen selbst erwählt. Sie hatten die Einkünfte anzunehmen und zu verwalten, die Arbeiten zu beaufsichtigen, auch als Priester die Speisen zu weihen[195]). Die Genossen

---

[193]) Woher zwischen der Bewahrung von Lehrsätzen und Schriften (auch Engel-Namen) der Essener dieses *ἀφέξεσθαι δὲ λῃστείας*, zumal da die Entsagung von Diebstahl vorangegangen war? Die Essener werden eben in der Nähe der Wüste, wo Räuberei betrieben ward, gelebt haben.

[194]) Vgl. Anm. 187, dazu b. i. II, 8, 4: *οὐδὲν δὲ ἐν ἀλλήλοις οὔτε ἀγοράζουσιν οὔτε πωλοῦσιν, ἀλλὰ τῷ χρῄζοντι διδοὺς ἕκαστος τὰ παρ' αὐτοῦ τὸ παρ' ἐκείνου χρήσιμον ἀποκομίζεται. καὶ χωρὶς δὲ τῆς ἀντιδόσεως ἀκώλυτος ἡ μετάληψις αὐτοῖς ὧν ἂν ἐθελήσωσι.* Ant. XVIII, 1, 5: *ἐν τῷ ἐπιτηδεύεσθαι μὴ κεκωλῦσθαι τὰ χρήματα κοινὰ αὐτοῖς εἶναι. ἀπολαύει δὲ οὐδὲν ὁ πλούσιος τῶν οἰκείων μειζόνως ἢ ὁ μηδ' ὁτιοῦν κεκτημένος.*

[195]) Ant. XVIII, 1, 5: *ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦσι καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι, ἄνδρας ἀγαθοὺς ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε* (*τε* om. Dindorf.) *καὶ βρωμάτων.* Die Einnehmer der Einkünfte sind die Verwalter (s. Anm. 189), schwerlich zu unterscheiden von den Priestern,

selbst wurden nach der Zeit der Uebung (ἄσκησις) abgest in vier Abtheilungen (μοίρας), und die jüngeren Mitglied standen so tief unter den älteren, dass diese sich abwusche wenn sie von jenen berührt wurden (b. i. II, 8, 10). Alt und der Wille der Mehrheit wurden geehrt. Zu dem Gericht welches über die Ausstossung von Mitgliedern entschied, ge hörten wenigstens hundert Essener (b. i. II, 8, 9).

---

welchen die ποίησις von Kost und Speise oblag. Gewöhnlich erklä man: „Zu Empfängern der Einkünfte und dessen, was die Erde herve bringt, wählen sie treffliche Männer, und eben solche Männer wählen s zu Priestern wegen der Bereitung von Brot und Speise." Schür (NZG. S. 610, 3) will dagegen zuletzt übersetzen: „und Priester (wähl sie) zur Bereitung von Brot und Speise", wie wenn die Essener ih Bäcker und Köche (μάγειρος richtiger: Fleischer) aus der Zahl der Pri ster (des Hauses Aaron) genommen hätten! Aber nicht zum Kassir amt, vollends nicht zum Backen und Kochen, sondern zum Priesterthu war besondere Trefflichkeit erforderlich, Trefflichkeit des Charakte welche gar nicht an die Herkunft von Aaron gebunden war. Wären d Einnehmer (wie auch Zeller S. 289, 24 meint) von den Priestern ve schieden, so würde bei gemeinsamem Verbum (χειροτονοῦσι) einm die Beschaffenheit, das andremal der Zweck ausgedrückt, was offenb zusammengehört. Man übersetze: „Zu Einnehmern aber der Einkünf und dessen, was die Erde hervorbringt, wählen sie Männer von trefflich Charakter und Priester wegen Darbringung von Kost und Speisen." D ποίησις hat Ritschl (theol. Jahrbb. 1855, S. 324 f.) ganz richtig Sinne von ποιεῖν θυσίαν (Josephus Ant. VI, 8, 1) als eine Art Opferu gefasst und mit Unrecht nach Zeller's Widerspruch (theol. Jahrb 1856, S. 414) diese Erklärung aufgegeben (altkathol. Kirche, 2. A S. 181), welche ich in der jüdischen Apokalyptik S. 270, 5 angenomm habe und auch gegen Zeller (Griech. Philos. 3. Aufl. III, 2, S. 288, festhalte. Für „Bereitung" von Kost und Speisen hatten die Essener Bäcker und Köche (Joseph. b. i. II, 8, 5) oder Bäcker und Fleisch (μάγειροι, vgl. Hieronymus Quaestiones seu traditiones in Genesim 37, 3 μαγειρεύειν quippe graece interpretatur occidere). Das עָשָׂה vom Opfe wird wiedergegeben durch ποιεῖν Exod. 29, 39 (τὸν ἀμνὸν ποιήσει Lev. 22, 24. Richt. 13, 15 (ποιήσωμεν — ἔριφον αἰγῶν). 4 (2) Kön. 17, Zwei angeführte Stellen widerlegen die Behauptung, ποιεῖν kön solche Bedeutung niemals haben, wenn ein Objectsaccusativ, wie σῖτ dabei stehe. Kann man aber ποιεῖν σῖτον in solchem Sinne sagen, muss auch ποίησις σίτου τε καὶ βρωμάτων gestattet sein. Uebrige denkt Zeller selbst an gewisse Gebete und Ceremonien bei Bereitu von Brot und Speise. Und Josephus b. i. II, 8, 5 lässt die essenisch Priester vor dem Mahle beten, die Speisen durch Gebetsweihe opfern.

Verfolgen wir das tägliche Leben der Essener, so war ihnen zunächst die Nacht heilig. Vor Aufgang der Sonne sprachen sie nichts Profanes. Dagegen richteten sie an die Sonne einige „väterliche" Gebete, wie wenn sie flehten, dass sie aufgehen möge[196]. Mit Recht bemerkt Zeller (a. a. O. 3. Aufl. S. 299, 3): Damit könne nicht bloss, wie man wohl geglaubt hat, das übliche jüdische Morgengebet oder eine besondere Form desselben (Weish. Sal. 16, 28) gemeint sein, welches Josephus gar nicht als etwas Besonderes und den Essenern Eigenthümliches hätte hervorheben, noch weniger als *εὐχὰς εἰς τὴν ἥλιον* hätte bezeichnen und als seinen Inhalt die Bitte zu erscheinen angeben können. Die Anrufung der Sonne sei jedoch von einer eigentlichen Anbetung zu unterscheiden und setze nur voraus, dass man in der Sonne mehr als einen blossen Naturkörper, ein lebendiges, mit besonderer Kraft und Heiligkeit begabtes Wesen sah. Das ist ja aber die allgemeine jüdische Auffassung des Schemesch, welchen das Buch Henoch (100, 10) die Aufsicht über das Thun der Menschen führen lässt. Was die Essener Besonderes thaten, war im Grunde nur das syrische orientem solem salutare[197]. Die *πάτριοι εὐχαὶ* aber können unmöglich „nur das in der Essenersekte Herkömmliche" bezeichnen sollen, sondern weisen, da solche Gebete den Essenern eigenthümlich waren, sicher auf einen von den Vätern auf die Söhne vererbten Essenismus hin, so dass hier wieder selbst bei Josephus die Grundlage eines eigenen Stammes durchblickt. Dass die Essäer nicht mitten unter Andere, auch nicht zur Rechten ausspeien durften (b. i. II, 8, 9), wird gleichfalls ein von den Vätern überkommener Gebrauch sein. Eigenthümlich, aber nicht gerade unjüdisch (vgl. Deut. 23, 13—15) ist es, dass die Essener ihre Ausleerungen mit Anwendung der gleich anfangs

---

[196]) B. i. II, 8, 5: *πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.*

[197]) Treffend hat Hitzig Tacitus Hist. III, 24 verglichen. Man nehme noch hinzu die judenchristlichen *Σαμψαῖοι* oder *Σαμψῖται* (von שֶׁמֶשׁ), in welche Epiphanius Haer. XIX, 2. XX, 3. LIII, 1 die jüdischen Ossäer übergegangen sein lässt, die Heliognosti des Philaster von Brescia Haer. 9.

mitgetheilten Axt oder Hacke (s. o. S. 120) vor dem Schei
ängstlich verbargen, ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ
l. l.). Nach morgenländischer Naturanschauung betracl
sie die Sonnenstrahlen als Gottesstrahlen[198]). Mit dem
gange der Sonne begann für die Essener die Arbeit des T
wie sie von den Vorstehern angewiesen ward (b. i. II,
hauptsächlich Landbau (Ant. XVIII, 1, 5). Sklaven z
werben, hielten die Essener für ungerecht (ebdas.), wa
schon durch Philo wissen. Die Gleichheit der Genossen
sich in der gleichen Kleidung. Die Arbeitstracht, nic
verwechseln mit dem weissen Feierkleide (s. Anm. 188),
Josephus ähnlich wie bei den Schulknaben[199]). Mit der fi
Tagesstunde (11 Uhr) ward die Arbeit des Vormittag
schlossen. Die zerstreuten Arbeiter versammelten sich zu
zu einem gemeinsamen Bade in kaltem Wasser, an we
die Novizen des ersten Probejahres noch nicht theilne
durften. Nach dem Bade versammelten sich die Genoss
dem Speisesaale, zu welchem keiner von den Andersgläu
(τῶν ἑτεροδόξων) Zutritt hatte. Rein gingen sie ein v
einen heiligen Tempel. Nachdem man sich ruhig gesetzt
legte der Bäcker (σιτοποιός) der Reihe nach Brote, der
(oder Fleischer, μάγειρος) je eine Schüssel aus einem ein
Gerichte jedem Einzelnen vor. Vor der Speise aber
der Priester (s. Anm. 195), und vor dem Gebete zu k
war unstatthaft. Nach der Frühmahlzeit wieder ein
des Priesters. Zum Beginne und zum Schlusse ward
gepriesen als Geber der Speise. Dann legten die Ger
als heilig die (weissen) Gewänder ab und gingen wied
die Arbeit bis zu Abend. Die Hauptmahlzeit aber h
sie nach der Rückkehr ebenso, indem mit ihnen die g
anwesenden Fremden zusammensassen. „Weder Geschrei
Lärm befleckt jemals das Haus. Das Wort aber vergeb

[198]) Mit Recht vergleicht Zeller (Griech. Philos. III, 2. 3
S. 299, 4) Clem. Hom. XV, 7 p. 148, 33, wo die Bekleidung ἐνε
παντὸς (l. πάντας) ἐφορῶντος οὐρανοῦ geboten wird.

[199]) B. i. II, 8, 4: καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιο
μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν. οὔτε ὑποδήματα ἀμείβουσ
ἢ διαρραγῆναι τὸ πρότερον παντάπασιν ἢ δαπανηθῆναι τῷ χρόνῳ.

einander in Ordnung. Und denen, welche draussen sind, erscheint wie ein schauerliches Sacrament die Stille da drinnen. Davon aber ist Ursache die beständige Nüchternheit und der Umstand, dass bei ihnen Trank und Speise gemessen werden bis zur Sättigung"[200]). Frühmahlzeit und Abendmahlzeit sind also geschieden durch die Nachmittagsarbeit. Beide Mahlzeiten sind heilig. Nur vereidigte Genossen haben Zutritt in dem weissen Gewande, welches auch den fremden Genossen verabreicht ward (s. Anm. 191). Des gewählten Priesters Gebet eröffnet und beschliesst das Mahl (s. Anm. 195). Alles macht den Eindruck eines Sacraments. Genossen wird Brot und ein einziges Gericht. Gewiss ein eigenthümliches Brot und ein besonderes Gericht. Die ausgestossenen Essener kamen ja fast um vor Hunger, weil sie sich nur von Gräsern nähren durften[201]). Warum nicht auch von Fleisch? Früher meinte man allgemein: weil die Essener sich, wie der Thieropfer, so auch des Fleischgenusses enthalten hätten. Aber mit Recht warnte Schürer (NZG. S. 608), bei dem Schweigen der Quellen, vor allzugrosser Sicherheit in dieser Behauptung. Lucius hat das Verbot von Fleisch- und Weingenuss für die Essener vollends aufgehoben[202]). Die Essener des Josephus haben allerdings bloss die Tempelopfer unterlassen (Ant. XVIII, 1, 5) und können das Vieh, welches ihre *μάγειροι* geschlachtet, ihre Priester geweiht hatten (s. Anm. 195), wohl gegessen

---

[200]) B. i. II, 8, 5: *καὶ τοῖς ἔξωθεν ὡς μυστήριόν τι φρικτὸν ἡ τῶν ἔνδον σιωπὴ καταφαίνεται. τούτου δὲ αἴτιον ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου.*

[201]) B. i. II, 8, 8: *ὁ δὲ ἐκκριθεὶς οἰκτίστῳ πολλάκις μόρῳ διαφθείρεται· τοῖς γὰρ ὅρκοις καὶ τοῖς ἔθεσιν ἐνδεδεμένος οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῷ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται.* Die Einfachheit der Lebensweise hält Josephus b. i. II, 8, 10 für die Ursache des oft sehr hohen Lebensalters der Essener. In dem Kriege gegen die Römer liessen sich die Essener durch keine Martern bewegen, *ἵνα βλασφημῶσι τὸν νομοθέτην ἢ φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων.*

[202]) Therapeuten S. 38 f., Essenismus S. 56 f. Die Therapeuten können gar nicht in Betracht kommen, und die Essäer Pseudo-Philo's werden als Viehzüchter schon Fleisch genossen haben (s. Anm. 184). Die Judenchristen des Römerbriefes (14, 2. 21), welche weder Fleisch noch Wein genossen, gehören mindestens nicht unmittelbar hierher.

haben. Die ausgestossenen Essener mögen nur desshalb kein Fleisch genossen haben, weil dieses nicht von den Priestern geweiht war. Oder sollte das gekochte Gericht, sollten die „Speisen“, welche die Essener ausser dem Brote genossen (b. i. II, 8, 5. Ant. XVIII, 1, 5), sollte die am Tage zuvor gekochte Nahrung, welche die Essener am Sabbat verspeisten (b. i. II, 8, 9), nur in Gemüse bestanden haben? Dass die Essener bloss Wasser getrunken hätten, ist unmöglich, weil Josephus die Stille der essenischen Mahlzeiten auf immerwährende Nüchternheit und Gemessenheit auch des Trankes bis zur Sättigung zurückführt (s. Anm. 200). Von Wasser würden sie nüchtern geblieben sein, wenn sie auch nicht Maass gehalten hätten. Wein mögen die Essener, wie die alten Rechabiten, nicht getrunken haben. Aber die Nüchternheit konnte ja auch durch übermässigen Genuss von שֵׁכָר, sei es nun von Obst oder Palmen oder Honig, gefährdet werden[203]. An den Sabbaten mieden die Essener noch ängstlicher, als die andern Juden, jede Arbeit. Selbst die Speisen bereiteten sie, wie schon gesagt, am Tage zuvor, um am Sabbat nicht einmal Feuer anzuzünden. An diesem Tage rückten sie auch kein Geräth von der Stelle, ja verrichteten nicht einmal ihre Nothdurft (b. i. II, 8, 9).

So erscheinen die Essener, bei aller Eigenthümlichkeit, als richtige Israeliten, wie sie denn auch jede Lästerung des Moses mit dem Tode bestraften (b. i. II, 8, 9) und zu solcher Lästerung durch keine Martern in dem jüdischen Kriege zu bringen waren (s. Anm. 201). Jüdisch ist freilich die Ehelosigkeit nicht, welche Josephus den Essenern nachsagt (s. Anm. 186). Aber diese Ehelosigkeit scheint mit der Weltflucht der Novizen zusammenzuhängen und den Stamm

---

[203]) Zeller (a. a. O. S. 287, 2) weiss das Weinverbot für die Essener nur durch die Bemerkung aufrecht zu erhalten: „Sie (die Essener) können ja auch alle berauschenden Getränke ebenso gut, wie das Fleisch, zu dem gerechnet haben, was über das zur Sättigung Erforderliche hinausgeht.“ Allein, dass man sich auch von Fleisch satt essen, von Wein satt trinken konnte, werden die Essener nicht geleugnet haben. Und hier redet Josephus selbst, welcher die Nüchternheit der Essener keineswegs auf Enthaltung von dem Genuss berauschender Getränke, sondern auf die Mässigkeit ihres Trinkens zurückführt.

selbst nicht zu berühren. Josephus erwähnt ja eine Abtheilung von Essenern, welche sich die Ehe als nothwendig zur Fortpflanzung gestatteten. Die Frauen mussten nur, wie die Novizen, erst eine dreijährige Probezeit durchmachen und sich als fähig zum Gebären erweisen [204]). Da haben wir die eigentlichen Stammhalter der Essener. Unjüdisch ist es auch nicht, dass die Essener, ein für allemal zur Wahrhaftigkeit vereidigt, sich des bei den andern Juden so häufigen Schwörens enthielten (b. i. II, 8, 6, vgl. Pred. Sal. 9, 2). Unjüdisch ist noch weniger die geschlossene Verbindung, in welcher uns die Essener entgegentreten. Solche Verbindungen waren bei den Juden nicht beispiellos [205]). So mochten die Essener innerhalb des Judenthums auch eine eigene Geheimlehre haben. Sollte diese Geheimlehre gar orphisch-pythagoreische Mystik enthalten haben? Josephus theilt nur so viel ausdrücklich mit, dass die Geheimlehre der Essener mit einer Art Sekten-Bibel und Benennungen der Engel verbunden war [206]). Wozu geheime Namen der Engel, wenn man diese nicht anrief, wie wir es von dem aufgehenden Schemesch schon wissen? Und wozu rief man die Engel bei Namen, wenn man nicht durch sie etwas, was mit natürlichen Mitteln nicht zu erreichen war, bewirkt werden lassen wollte? Das ist eine Art von Magie. In der That sagt Josephus den Essenern nach, dass sie sich ausnehmend um Schriften der Alten bemühten, aus welchen sie

---

[204]) B. i. II, 8, 13: *ἔστι δὲ καὶ ἕτερον Ἐσσηνῶν τάγμα, δίαιταν μὲν καὶ ἔθη καὶ νόμιμα τοῖς ἄλλοις ὁμοφρονοῦν, διεστὸς δὲ τῇ κατὰ γάμον δόξῃ. μέγιστον γὰρ ἀποκόπτειν οἴονται τοῦ βίου μέρος, τὴν διαδοχήν, τοὺς μὴ γαμοῦντας, μᾶλλον δέ, εἰ πάντες τὸ αὐτὸ φρονήσειαν, ἐκλιπεῖν ἅπαν τὸ γένος τάχιστα. δοκιμάζοντες μέντοι τριετίᾳ τὰς γαμετάς, ἐπὰν τρὶς καθαρθῶσιν εἰς πεῖραν τοῦ δύνασθαι τίκτειν, οὕτως ἄγονται.* Schürer (NZG. S. 607) lässt die beweibten Essener „nur eine kleine Minderheit" gewesen sein, übersieht aber, dass Josephus, obwohl er sich fast ausschliesslich an diejenigen Essener hält, deren Zögling er auf kurze Zeit gewesen war, gleichwohl noch mehrfach die ursprüngliche Grundlage eines Stammes durchblicken lässt.

[205]) Vgl. A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 123 f.; J. Derenbourg, Palestine I, 142; Lucius, Essenismus S. 66.

[206]) B. i. II, 8, 7: *ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν, ἀφέξεσθαι δὲ λῃστείας, καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

namentlich das auswählten, was sich auf Nutzen von Seele und Leib bezieht, daher heilkräftige Wurzeln und Eigenschaften von Steinen erforschten[207]). Zu der Magie gehörte auch das Wahrsagen des Zukünftigen, was wir bei den Essenern zu allererst wahrgenommen haben. Noch Josephus erwähnt unter den Essenern Wahrsager, welche sich mit heiligen Schriften, vorzüglichen Reinigungen und Prophetensprüchen übten und mit ihren Vorhersagungen selten fehlten[208]). Zu solcher Wahrsagerei stimmt gut die Lehre von einer allwaltenden Schicksalsbestimmung, welche Josephus den Essenern zuschreibt[209]). Philo hat den Essenern freilich die Lehre zugeschrieben, dass die Gottheit keines Uebels Urheberin sei (s. o. S. 109). Und Zeller (a. a. O. S. 295 f.) führt diese beiden Angaben zurück auf die Vorstellung, „dass neben der Gottheit noch eine zweite, widergöttliche Kraft in der Welt wirke“. Aber beide Angaben sind so, wie sie lauten, gar nicht zu vereinigen. Nach Philo führten die Essäer kein Uebel auf die Gottheit zurück, nach Josephus dagegen führten sie alle Geschicke der Menschen auf göttliche Schicksalsbestimmung zurück. Der weniger Glaubwürdige ist aber Josephus, welcher offenbar griechische Philosopheme über die *εἱμαρμένη* in die verschiedenen Lehren der Juden hineinlegt[210]). Die allwaltende Schicksalsbestimmung kann bei den Essenern noch nicht so scharf durchgeführt sein, dass sie auch alles Uebel in sich geschlossen hätte, aber noch weniger so beschränkt sein, dass alles Uebel auf eine widergöttliche Macht

---

[207]) B. i. II, 8, 6: *σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες· ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.* Das Magische erkennt Zeller a. a. O. S. 298 f. vollkommen an.

[208]) B. i. II, 8, 12: *εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι. σπάνιον δέ, εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν.*

[209]) Ant. XIII, 5, 9: *τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.* XVIII, 1, 5: *Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος*, vgl. b. i. II, 8, 14.

[210]) Vgl. E. Schürer, NZG. S. 434 f. 617.

zurückgeführt würde. Bei den Essenern hebt Josephus ferner die Unsterblichkeitslehre in wesentlicher Uebereinstimmung mit griechischer Philosophie hervor[211]). Zeller (a. a. O. S. 295 f.), welchem Schürer (NZG. S. 617) folgt, fand in der Seelen- und Unsterblichkeitslehre der Essener den Hauptbeweis ihres nicht rein jüdischen Ursprungs, ihrer Beeinflussung durch griechische Philosophie. Josephus stellt die Lehre der Essäer so dar: die Seelen stammen aus dem feinsten Aether, werden durch einen natürlichen Zauberreiz in die vergänglichen Leiber herabgezogen, daher, sobald sie von den fleischlichen Banden befreit sind, wie aus einer langen Knechtschaft erlöst. Den guten Seelen ist ein von allen Uebeln freier Ort jenseits des Oceans beschieden, den schlechten ein finsterer und qualenreicher Winkel. Das findet Josephus übereinstimmend mit hellenischen Lehren über Heroen und Halbgötter in den Inseln der Seligen, andrerseits über Sisyphos, Tantalos, Ixion, Tityos im Hades. Dass nun Josephus die essenische Lehre der hellenischen auch hier möglichst nahe rückt, wird von Schürer (NZG. S. 417) unbefangen anerkannt und hätte von Zeller (a. a. O. S. 298, 1. 323, 1) nicht geleugnet werden sollen. Daraus, dass wir wesentlich dieselbe Vorstellung im B. Henoch 22, 1 f.[212]), und zwar in

---

211) B. i. II, 8, 11: καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα. φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας, ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς, ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων, ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς οὔτε κρύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραῢς ἀεὶ ζέφυρος ἐπιπνέων ἀναψύχει· ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν γέμοντα τιμωρειῶν ἀδιαλείπτων. — τάδε μὲν οὖν Ἐσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες, Ant. XVIII, 1, 5: ἀθανατίζουσι δὲ τὰς ψυχάς.

212) „Von hier ging ich an einen andern Ort, und er zeigte mir im Westen [jenseits des Oceans, lehrten die Essener] ein grosses, hohes Gebirge, harte Felsen und vier schöne Plätze. Und darunter gab es tiefe und weite und ganz geglättete, so glatt wie etwas was rollt, und finster anzublickende. Diessmal antwortete mir Rufael, einer der heiligen

einem grundschriftlichen Abschnitte (um 100 v. Chr.) finden folgt doch eher, dass die Unsterblichkeitslehre der Essene nicht ganz unjüdisch war, als „dass die Essener selbst di jüdische Vorstellung vom Paradies und der Gehenna nac griechischem Muster umbildeten". Von griechischen Muster ist gerade in dem ursprünglichen B. Henoch, welches freilic dem Essenismus mehrfach verwandt ist, nichts zu bemerke Dagegen erkennt man aus dem B. Henoch die Vereinbarke solcher Vorstellungen über die abgeschiedenen Seelen mit de Auferstehungslehre, welche auch durch die Grundschrift de Recognitionen des römischen Clemens bestätigt wird [213]). Be

Engel, der bei mir war, und sprach zu mir: ‚Diese schönen Plätze sin dazu bestimmt, dass auf ihnen die Geister, die Seelen der Todten, sic sammeln; für sie sind dieselben geschaffen, um hier alle Seelen de Menschenkinder zu versammeln. Selbige Plätze hat man zu Wohnplätze für sie gemacht, bis zum Tage ihres Gerichts und bis zu ihr bestimmten Frist; und selbige Frist ist gross (lange), bis das grosse G richt über sie sein wird.' — Diese drei (Abtheilungen) sind gemacht, u die Geister der Todten zu trennen. Und so sind abgesondert die Seel der Gerechten; da ist eine Wasserquelle, über derselben Licht. Eben ist eine solche (Abtheilung) für die Sünder geschaffen, wenn sie sterb und begraben werden auf der Erde, ohne dass das Gericht über sie g kommen ist bei ihrem Lebzeiten. Hier werden die Seelen abgesonde in dieser grossen Pein, bis der grosse Tag des Gerichts und der Str und der Pein kommt für die Lästerer bis in Ewigkeit, und die Rac für ihre Seelen, und er sie hier bindet bis in Ewigkeit" u. s. w.

[213]) Clem. Recogn. I, 52: Christus, qui ab initio et semper erat, singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen ade his praecipue, a quibus exspectabatur, quibusque frequenter appar sed non erat tempus, ut tunc resolutis corporibus fieret resurrectio; haec magis remuneratio videbatur a deo, ut qui inveniretur iustus d tius permaneret in corpore aut certe, sicut de quodam iusto eviden refertur in litteris legis (Gen. V, 24), quod transtulerit eum deus. si exemplo etiam cum ceteris gestum est, qui eius voluntati placuerunt, ad paradisum translati serventur ad regnum, eorum vero qui non ad tegrum potuere explere normam iustitiae, sed aliquas in sua carne mali reliquias habuere, corpora quidem resolverentur, animae vero servaren in bonis laetisque regionibus, ut in resurrectione mortuorum, cum receperint, ipsa iam resolutione purgati pro his quae bene gesse aeterna haereditate potiantur. et ideo beati sunt omnes, qui regn Christi fuerint adepti, quia non solum inferni poenas effugient, sed incorruptibiles permanebunt et primi deum patrem videbunt atque in primos apud deum honoris ordinem consequentur. Vgl. auch IX, 3.

Josephus mag nun Zeller (a. a. O. S. 297) wohl die Präexistenz der Seelen als essenische Lehre bezeugt finden. Aber nicht überzeugend fährt er fort: „An die Stelle der Auferstehung, welche das herrschende jüdische Dogma jener Zeit war, setzten sie (die Essener) die Unsterblichkeit der körperfreien Seele; eine Abweichung von dem Volksglauben, welche um so grössere Beachtung verdient, je tiefer sie in die ganze Denkweise der Essener eingriff. Nach dem Tode sollte für die Frommen wie für die Gottlosen ein Zustand der Vergeltung eintreten, über deren Dauer nichts mitgetheilt ward.“ Nichts hindert uns, aus dem B. Henoch und Pseudo-Clemens zu ergänzen: bis zum Tage des Gerichts und der Auferstehung. Nichts nöthigt uns, mit Zeller (a. a. O. S. 322) anzunehmen, dass die Essener des Josephus sich gerade durch die für sie wichtigste Lehre von einem geistigen Fortleben nach dem Tode mit dem persischen Dogma (von der Auferstehung) so gut wie mit dem jüdischen in einen entschiedenen Widerspruch gesetzt hätten. Lediglich in der Präexistenz der Seelen geht die Lehre der Essener, wie Josephus sie darstellt, über das Judenthum hinaus, und es fragt sich, ob sie gerade hier ihre griechischen Quellen so deutlich verrathen sollten, „dass wir statt deren andere, weit ferner liegende und unzureichendere zu suchen kein Recht haben“. Eine wesentliche Abweichung von dem eigentlichen Judenthum ist erst die Unterlassung der Tempelopfer, welche Josephus bestätigt[214]). Ihre eigenen Reinigungen oder Weihen, d. h. ihre heiligen Bäder und Mahlzeiten, sollen die Essener für vorzüglicher gehalten haben, als die Tempelopfer, und weil sie diese unterliessen, von dem gemeinsamen Heiligthum ausgeschlossen worden sein, obwohl man ihre Weihegeschenke noch annahm[215]).

[214]) Ant. XVIII, 1, 5: *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ διὰ τοῦτο εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ᾽ ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.* Die eigenen „Weihen“ der Essener können nur ihre heiligen Bäder und Mahlzeiten sein, vgl. b. i. II, 8, 5: *μετὰ ταύτην τὴν ἁγνείαν* (Bad). §. 7: *τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων.* §. 12: *διαφόροις ἁγνείαις*, auch Anm. 169. 185.

[215]) Lucius (Essenismus S. 101, Anm.) möchte die Weihgeschenke von der Tempelsteuer selbst verstehen, wozu ihm auch Josephus Ant. XVIII, 9, 1 (*τό τε δίδραχμον ὃ τῷ θεῷ καταβάλλειν ἑκάστοις πάτριον*

Die Essener ehrten wohl den Tempel, aber betheiligten sich nicht an den Opfern in demselben, hatten vielmehr ihre eigenen gewählten Priester (s. Anm. 195) und ihre eigenen Sacramente heiliger Bäder und Mahlzeiten.

So sehr also auch Josephus die Essener als einen Orden darstellt, welcher sich durch Novizen ergänzt und erhält, so blickt doch auch bei ihm immer noch die Grundlage eines eigenen Stammes durch, welcher von Alters her in eigenen Ortschaften auf eigenem Grund und Boden wohnt und denselben bebaut. In jeder Ortschaft erbgesessene Bürger neben Schutzbürgern und mit gastlicher Aufnahme von fremden Genossen (b. i. II, 8, 4). Die Essener bleiben ein eigenes *γένος*, welches auch die Hinzugekommenen als *συγγενεῖς* behandelt (b. i. II, 8, 3. 6). Sie behalten ihre „väterlichen“ Gebete (s. Anm. 196), und eine Abtheilung von ihnen lebt immer noch in der Ehe (s. Anm. 204). Die Gütergemeinschaft lässt innerhalb der einzelnen „Ordensstädte“ noch den Unterschied von Bürgern und Metöken nebst der Gastfreundschaft gegen fremde Genossen bestehen. An den Stamm haben sich freilich Weltflüchtige, wie Josephus selbst eine Zeit lang einer war, angeschlossen, mit welchen Noviziat, Eintrittsschwur und Ehelosigkeit aufkamen. Die Zeit seit Herodes d. Gr. bis zum jüdischen Kriege war ganz danach angethan, dass Viele bei einem abgelegenen Naturvölkchen mosaischer Religion Ruhe und Frieden suchen mochten. In dem jüdischen Kriege aber haben die Essener nicht bloss standhaft gelitten (s. Anm. 201) sondern auch, wie es scheint, einen tapfern Feldherrn gegen die Römer gestellt (s. o. S. 101), also sich keineswegs als einen weltscheuen Orden bewiesen. In ihrer Geheimlehre bemerken wir einen Zug zur Magie und Mantik, eine gewisse Verehrung des Schemesch, eine Präexistenz der Seele und eine Verklärung der jüdischen Vorstellung von den abgeschiedenen Seelen, ohne dass die zukünftige Auferstehung ausgeschlossen würde. Auf praktisch-religiösem Gebiete ist der

---

ταύτῃ κατετίθεντο καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα) bei dem bekannten Sprachgebrauche von *ἄλλος* kein Recht giebt. Weihgeschenke schickten freilich auch heidnische Könige und Privatleute nach dem Heiligthum zu Jerusalem, vgl. Schürer, NZG. S. 292 u. A.

Hauptunterschied von dem gewöhnlichen Judenthum die Unterlassung der Tempelopfer.

Selbst bei C. Plinius Secundus erkennt man immer noch die Grundlage eines eigenen Volksstammes in dem Gebiete, welches die Essener seit Jahrtausenden besessen haben sollen. Aber diesen Stamm haben die freiwilligen Essener schon so überwuchert, dass wir das Märchen eines Gegenstücks der Amazonen erhalten, ein Volk westlich vom todten Meere, ohne Weiber, und was gut dazu stimmt, ohne Geld, ein Volk, welches sich durch den Zutritt Lebensmüder und Lebensreuiger erhält[216]). Noch gegen das Ende des ersten Jahrhunderts pries Dio Chrysostomos die Essener als eine selige Stadt am todten Meere[217]), indem er gleichfalls ein eigenes Stammgebiet bezeugt.

Hegesippus stellt unter den sieben israelitischen Häresien die *Ἐσσαῖοι* voran, ohne Näheres von ihnen zu berichten (s. o. S. 31. 85).

In dem dritten Jahrhundert werden die Berichte des Josephus und des Plinius schon ausgeschrieben, aber doch nicht ohne gewisse Eigenthümlichkeiten. Hippolytus II (Philo IX, 18—28) hat wohl die Beschreibung des Josephus b. i. II, 8 fast wörtlich abgeschrieben und wenigstens einmal willkürlich geändert[218]). Aber Phil. IX, 20 ist *μετοικοῦσι* der ursprüngliche Wortlant des Josephus (s. Anm. 191). Und was Hippolytus II wirklich geändert oder hinzugefügt hat, ist

---

[216]) Hist. nat. V, 17 (15): Ab occidente litora (Asphaltidis lacus) Esseni fugiunt, usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. in diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agitat. ita per seculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. tam fecunda illis aliorum vitae poenitentia est.

[217]) Synesii Dion ed. Petav. p. 39: *ἔτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτά που τὰ Σόδομα.*

[218]) Bei dem Aufnahmeschwure der Essener wird anstatt des *μισήσειν δὲ ἀεὶ τοὺς ἀδίκους* (Josephus b. i. II, 8, 7) gut christlich gelobt: *μηδένα δὲ μήτε ἀδικοῦντα μήτε ἐχθρὸν μισήσειν, προσεύχεσθαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν* (Phil. IX, 23. p. 301).

keineswegs von vorn herein abzuweisen. Zu der Sabbatfeier der Essener macht Hippolytus II (Phil. IX, 25) den Zusatz: *τινὲς δὲ οὐδὲ κλινιδίου χωρίζονται*, und man hat kein Recht, daran zu zweifeln, dass einige Essener sich am Sabbat nicht einmal von dem Lager trennten. Wichtig ist der dreifache Zusatz, welchen Hippolytus II zu der Unterscheidung von vier Abtheilungen nach der Zeit der Askese (Josephus b. j. II, 8, 10) macht. Einige Essener treiben die Askese so weit, dass sie nicht einmal eine Münze annehmen, weil man ein Bild weder tragen noch ansehen noch machen dürfe (vgl. Exod. 20, 4. Deut. 5, 8), eine Steigerung der *ἀχρήματοι Ἐσσαῖοι* Philo's, der gens sine pecunia bei Plinius. Die Bilderscheu dieser Essener lässt Hippolytus II so weit gehen, dass sie in keine Stadt eingehen, um nicht unter den Bildsäulen auf den Thoren vorüberzugehen, eine Bestätigung der von Philo bezeugten essenischen Städtescheu. Andere Essener suchen jeden Unbeschnittenen, welcher von Gott und seinen Gesetzen spricht (d. h. doch wohl: jeden unbeschnittenen Christen), wenn sie ihn allein finden, durch Androhung der Ermordung, welche sie bei der Weigerung auch ausführen, zur Beschneidung zu zwingen, wesshalb sie Zeloten, ja Sicarier genannt werden. Also immer noch das heisse Blut, welches die Essener selbst zu einer gewissen Theilnahme an dem Kriege gegen die Römer antrieb. Noch andre Essener nennen niemand ausser Gott einen Herrn, wenn sie auch gemisshandelt, ja umgebracht werden [219]). Das sollten nur „willkürliche und missverständliche Erweiterungen“ sein? Diese Zusätze sprechen für sich selbst und bezeugen das Fortbestehen eines

---

[219]) Phil. IX, 26 p. 303: *ἕτεροι γὰρ αὐτῶν τὰ ὑπὲρ τὸ δέον ἀσκοῦσιν, ὡς μηδὲ νόμισμα βαστάζειν, λέγοντες μὴ δεῖν εἰκόνα ἢ φέρειν ἢ ὁρᾶν ἢ ποιεῖν. διὸ οὐδὲ εἰς πόλιν τις αὐτῶν εἰσπορεύεται, ἵνα μὴ διὰ πύλης εἰσέλθῃ, ἐφ᾽ ᾗ ἀνδριάντες ἔπεισιν, ἀθέμιτον τοῦτο ἡγούμενοι τὸ ὑπὸ εἰκόνας παρελθεῖν. ἕτεροι δὲ ἐπὰν ἀκούσωσί τινος περὶ θεοῦ διαλεγομένου καὶ τῶν τούτου νόμων, εἰ ἀπερίτμητος εἴη, παραφυλάξας τὸν τοιοῦτον ἐν τόπῳ τινὶ μόνον φονεύειν ἀπειλεῖ, εἰ μὴ περιτμηθείη· ὃς εἰ μὴ βούλοιτο πείθεσθαι, οὐ φείδεται, ἀλλὰ καὶ σφάζει· ὅθεν ἐκ τοῦ συμβαίνοντος τὸ ὄνομα προσέλαβον, Ζηλωταὶ καλούμενοι, ὑπό τινων δὲ Σικάριοι. ἕτεροι δὲ αὐτῶν οὐδένα κύριον ὀνομάζουσι πλὴν τὸν θεόν, εἰ καὶ αἰκίζοιτό τις ἢ καὶ ἀναιροῖτο.*

mit Israel verbundenen Stammes, welcher alle Bilder, sowohl auf Münzen wie auf den Stadtthoren, ängstlich mied, unbeschnittene Verehrer des Einen Gottes nicht duldete und keinen Menschen als „Herrn“ anredete. Die Unsterblichkeitslehre schreibt Hippolytus II dem Josephus b. i. II, 8, 11, welcher sie dem Hellenismus so nahe wie möglich rückt, keineswegs nach, sondern stellt sie vielmehr dem Judenthum näher und lässt gar von den Essenern die Hellenen ihre Religionslehren entnommen haben. So schreibt er, indem er die religiöse Askese der Essener für uralt erklärt, den Essenern ausdrücklich die Lehren von einer künftigen Auferstehung, Weltgericht und Weltbrand zu[220]). Zeller behauptet nun wohl (a. a. O. S. 297, 3. 323, 1): es sei mit Händen zu greifen, „dass diess eine ganz willkürliche Aenderung ist, welche nur dazu dienen soll, die essäische Lehre mit der christlichen Orthodoxie in Uebereinstimmung zu bringen“, kann sich aber nur auf die oben erwähnte Aenderung Phil. IX, 23 berufen. Dass Hippolytus II für seine Darstellung gar keine andere Quelle gehabt hätte, als Josephus, ist eine mit Phil. IX, 25. 26 unvereinbare Behauptung. Derselbe wird vielmehr die einseitige Darstellung des Josephus aus wirklicher Sachkenntniss berichtigt haben. Anders Porphyrius († nach 301), welcher in der Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* IV, 11—13 den Bericht des Josephus ausschreibt, aber bloss *Ἐσσαῖοι* für *Ἐσσηνοὶ* setzt und den Essenern gänzliche Enthaltung von Fleischgenuss nachsagt.

Den Bericht des Plinius über die Essener hat im dritten

---

[220]) Phil. IX, 27 p. 304: *ἔρρωται δὲ παρ' αὐτοῖς ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος. ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον, ὃν τρόπον ἤδη ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχή, ἣν χωρισθεῖσαν νῦν φασὶν εἰς ἕνα χῶρον εὔπνουν καὶ φωτεινὸν ἀναπαύεσθαι ἕως κρίσεως, ὃν χῶρον Ἕλληνες ἀκούσαντες μακάρων νήσους ὠνόμασαν. ἀλλὰ καὶ ἕτερα τούτων δόγματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων σφετερισάμενοι ἰδίας δόξας συνεστήσαντο. ἔστι γὰρ ἡ κατὰ τούτους ἄσκησις περὶ τὸ θεῖον ἀρχαιοτέρα πάντων ἐθνῶν, ὡς δείκνυσθαι πάντας τοὺς περὶ θεοῦ εἰπεῖν τετολμηκότας ἢ περὶ τῆς τῶν ὄντων δημιουργίας μὴ ἑτέρωθεν παρειληφέναι τὰς ἀρχὰς ἢ ἀπὸ τῆς Ἰουδαϊκῆς νομοθεσίας, ὧν μάλιστα Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς παρ' Αἰγυπτίοις τούτοις μαθητευθέντες παρέλαβον. λέγουσι δὲ καὶ κρίσιν ἔσεσθαι καὶ τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν, καὶ τοὺς ἀδίκους κολασθήσεσθαι εἰσαεί.*

Jahrhundert C. Iul. Solinus ausgeschrieben (Polyhistor XXXV, 7—12). Das Fortbestehen der Essener setzt auch er voraus, freilich ziemlich mit den Worten des Plinius: ita per immensum spatium saeculorum (inredibile dictu) aeterna gens est cessantibus puerperiis. Aber eigenthümlich sind doch die Angaben: nullus admittitur nisi quem castitatis fides et innocentiae meritum prosequatur. nam qui reus est vel levis culpae, quamvis summa spe adipisci ingressum velit, divinitus submovetur. Die Angabe, dass die Essener palmis victitant, ist freilich eine unglückliche Aenderung der Worte des Plinius: socia palmarum.

Hat nun im dritten Jahrhundert Hippolytus II auf Grund des Josephus die Essener doch noch mehr als einen eigenen Stamm erscheinen lassen, so hat Pseudo-Philo in der „Apologie für die Juden", welcher sich die Schrift „vom beschaulichen Leben" anschliesst, die Stammes-Essäer des ächten Philo ganz in Ordens-Essäer, eine Maske des christlichen Mönchthums, umgesetzt. Diesem falschen Führer folgte Eusebius, indem er die Essäer als die philosophischen, allegorisirenden Juden ansah (s. o. S. 113). Recht mönchisch, doch immer noch jüdisch, stellt Philaster von Brescia die Essener dar[221]). Epiphanius lässt die Essener wohl schon begraben sein[222]), bringt sie aber doch zwar nicht unter den sieben jüdischen, wohl aber unter den vier samaritischen Häresien (Haer. X), indem er auf solche Weise die Ansicht, dass die Essener ein mit den Juden nur lose verbundener Stamm waren, bestätigt. Dabei ist Epiphanius nicht ganz sicher und beständig. In dem Proömion des ersten Buches seines Panarion (ed. Dindorf. I, 276) lesen wir, dass von den vier samaritischen

---

[221]) Haer. 9: Esseni autem sunt qui monachorum vitam exercent, escas delitiosas non sumentes nec studium in vestimentis gerentes nec possidentes aliquid, lectioni autem et bonis operibus insistentes, in locis etiam separatis habitantes, Christum autem dominum dei filium non expectantes nec in lege atque prophetis eum dominum agnoscentes enuntiatum, sed ut prophetam aut iustum hominem solum credentes expectant.

[222]) Haer. XX, 3: Ἐσσηνῶν δὲ οὐ πάνυ, ἀλλ' ὡς ἐν σκότῳ τεθαμμένων. Freilich sollen auch die sieben jüdischen Häresien, zu welchen die Essener nicht gerechnet werden, als solche schon aufgelöst sein (Haer. XIX, 5).

Häresien die Gorothener die Feste zu andern Zeiten feierten, als die Sebuäer, und dass die Essener es in dieser Hinsicht mit den Einen oder mit den Andern, welche gerade anwesend waren, hielten (*Ἐσσηνοὶ μηδ' ὁποτέροις ἐναντιούμενοι, τοῖς δὲ παρατυγχάνουσι συνεορτάζοντες ἀδιαφόρως*). Dann erfahren wir Haer. X, dass die Essener anfangs die ursprüngliche Weise bewahrten, aber späterhin wegen einer Kleinigkeit in einen Streit geriethen. Die Sebuäer hatten nämlich die drei Hauptfeste in die Zeit nach der Tagundnachtgleiche des Herbstes verlegt, was die Gorothener nicht mitmachten. Da sollen die Essener es nun mit den Sebuäern gehalten haben [223]). Endlich lesen wir in der Epitome des ersten Buches (ed. Dindorf. I, 349), dass die Essener sonst mit den Sebuäern und Gorothenern gegen die Dositheer übereinstimmen, aber in den Festzeiten bloss mit den Sebuäern. Als eine jüdische Häresie begegnen uns bei Epiphanius die *Ὀσσαῖοι*, welche jenseits des todten Meeres zu Hause sein sollen [224]). Vor ihnen hat Epiphanius Haer. XVIII die Nasaräer aufgeführt, einen jüdischen Stamm aus Gilead, Basanitis und den Ländern jenseits des Jordans [225]), welcher eine von dem jüdischen Pentateuche verschiedene mosaische Gesetzgebung behauptete, keine Opfer darbrachte

---

[223]) Haer. XII: *Οὐ μὴν ἐπείσθησαν τοῖς Σεβουαίοις Γοροθηνοί τε καὶ οἱ ἄλλοι. Ἐσσηνοὶ δὲ ἐγγὺς τῶν ἄλλων γενόμενοι τὰ ἴσα ἐκείνοις* (doch wohl den Sebuäern) *πράττουσι. μόνοι δὲ Γοροθηνοὶ καὶ Δοσίθεοι τὴν φιλονεικίαν εἰσὶ πρὸς Σεβουαίους κεκτημένοι καὶ ποιοῦσιν αὐτοὶ τὰς ἑορτάς, φημὶ δὲ Γοροθηνοὶ καὶ Δοσίθεοι, ὅταν οἱ Ἰουδαῖοι ἐπιτελῶσι κτλ.*

[224]) Haer. XIX, 1: *ὡρμῶντο δὲ οὗτοι, ὡς ἡ εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα περιέχει παράδοσις, ἀπὸ τῆς Ναβατικῆς χώρας καὶ Ἰτουραίας, Μωαβίτιδός τε καὶ Ἀριηλίτιδος τῶν ἐπέκεινα τῆς κοιλάδος τῆς ἁλυκῆς οὕτως ἐν τῇ γραφῇ κληθείσης ὑπερκειμένης χώρας. ἔστι δὲ αὕτη ἡ νεκρὰ καλουμένη θάλασσα.* c. 2: *τῇ προειρημένῃ αἱρέσει τῇ τῶν Ὀσσαίων καλουμένῃ, ἧς ἔτι λείψανα καὶ δεῦρο ὑπάρχει ἐν τῇ αὐτῇ Ναβατίτιδι γῇ τῇ καὶ Περαίᾳ πρὸς τῇ Μωαβίτιδι· ὅπερ γένος νυνὶ Σαμψαίων καλεῖται.*

[225]) Vgl. Plinius hist. nat. V, 23 (19): Coele (Syria) habet Apameam Marsya amne divisam a Nazerinorum tetrarchia. Strabo XVI, 11 p. 753: *ὅλα δ' ὄρος δ' ἐστὶ τῇ Ἀπαμέων πρὸς ἕω μὲν ἡ τῶν φυλάρχων Ἀράβων καλουμένη Παραποταμία.* Julius Africanus Epi. ad Aristidem apud Euseb. HE. I, 7, 14 (*ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν ἰουδαϊκῶν*) meint vielleicht das bekannte Nazaret oder Nazara.

und den Fleischgenuss verwarf[226]). Ebenso verwarf auch die Häresie der Ossäer, welche Haer. XIX, 5 plötzlich als Essäer (Haer. XXX, 3 als *Ἐσσηνοὶ*) bezeichnet werden, die heiligen Bücher des Pentateuchs (*μόνον δὲ ἀπαγορεύει τὰς βίβλους ὁμοίως τοῖς Νασαραίοις*). Mit ihnen habe sich zur Zeit Trajan's der Pseudoprophet Elxai, dessen Bruder *Ἰεξαῖος*[227]), verbunden, mit welchem wir bereits in die christliche Häresie gelangen. Dahin weist auch die Benennung *Σαμψαῖοι* (von שֶׁמֶשׁ, Sonne) zur Zeit des Epiphanius, welcher eben unter diesem Namen eine christliche Häresie (LIII) anführt. Sonst weist Epiphanius Haer. XXIX, 1. 4 nach, dass die Christen ursprünglich auch *Ἰεσσαῖοι* hiessen, wie er meint, von *Ἰεσσαί*, Isai, David's Vater.

Die von Epiphanius schon begrabenen Essener tauchen bei dem Abte Nilus († um 430) noch auf als ein rechabitischer, im weiteren Sinne kenitischer Volksstamm, als Nachkommen Jonadab's, welche noch immer in Zelten wohnen, sich des Weines und aller Leckerbissen enthalten, der ethischen Haltung befleissigen und von der Theorie (שָׁאָה, schauen) den Namen *Ἰεσσαῖοι* erhalten haben, aber auch Andre zu gleicher Lebensweise zulassen[228]). Der Name *Ἰεσσαῖοι* ist offenbar

---

[226]) Haer. XVIII, 1: *αὐτὴν δὲ οὐ παρεδέχετο* (Nasaraeorum haeresis) *τὴν πεντάτευχον, ἀλλ' ὡμολόγει μὲν τὸν Μωυσέα καὶ ὅτι ἐδέξατο νομοθεσίαν ἐπίστευεν, οὐ ταύτην δέ, φησίν, ἀλλ' ἑτέραν· ὅθεν τὰ μὲν πάντα φυλάττουσι τῶν Ἰουδαίων, Ἰουδαῖοι ὄντες, θυσίαν δὲ οὐκ ἔθυον οὐδὲ ἐμψύχων μετεῖχον, ἀλλὰ ἀθέμιτον ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ κρεῶν μεταλαμβάνειν ἢ θυσιάζειν αὐτούς.*

[227]) Vgl. Essai libri fragmenta collecta, digesta, diiudicata, hinter meiner 2. Auflage des Hermae Pastor, 1881, p. 228 sq.

[228]) De monastica exercitatione c. 3: *Ἰουδαίων δὲ ὅσοι τοῦτον ἐπίμησαν τὸν βίον* (das asketisch-philosophische Leben) *εἰσὶ μὲν τοῦ Ἰωναδὰβ ἀπόγονοι, πάντας δὲ τοὺς ὡσαύτως βιοῦν ἐθέλοντας προσιέμενοι εἰς τὴν αὐτὴν ἐνάγουσι πολιτείαν ἐν σκηναῖς κατοικοῦντες διὰ παντὸς οἴνου τε καὶ πάντων τῶν πρὸς τὸ ἁβροδίαιτον ἀπεχόμενοι καὶ δίαιταν ἔχοντες εὐτελῆ καὶ τῇ χρείᾳ συμμεμετρημένην τοῦ σώματος. σφόδρα μὲν οὖν ἐπιμελοῦνται τῆς ἠθικῆς ἕξεως, τῇ θεωρίᾳ δὲ τὰ πολλὰ παραμένουσιν, ὅθεν καὶ Ἰεσσαῖοι καλοῦνται, αὐτοὺς λογίους δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος. καὶ ἁπλῶς ἐστὶν αὐτοῖς πάντοθεν κατωρθωμένος ὁ τῆς φιλοσοφίας σκοπός, οὐδαμοῦ τῶν πραγμάτων διαμαχομένων τῷ ἐπαγγέλματι.* De voluntaria paupertate ad Magnam c. 39: *καὶ Ἰουδαίων μέν τινες μὴ ἀπαιτούμενοι*

gleich mit *Ἐσσαῖοι*. Die Abstammung von dem Rechabiten Jonadab stimmt gut zu den Essenern von Abstammung, welche uns zuerst begegneten, zu dem uralten Bestande und Gebiete der Essäer, was allgemein bezeugt wird, zu den Zügen eines eigenen Stammes, welche selbst Josephus bietet. Von hier aus fällt auch ein Licht auf die gewählten Priester der Essäer (s. Anm. 195). Hegesippus erzählt ja von einem rechabitischen (also nicht levitischen) Priester, welcher sich des fast essäischen Jakobus, Bruders des Herrn, bei seiner Ermordung 62 n. Chr. annahm [229]). Die Hütten-Dörfer oder -Städte der Essäer können zu dem Leben in Zelten einen fliessenden Uebergang gebildet haben. Sonst stimmt die Lebensweise der Jessäer vollkommen mit dem, was von den Essäern berichtet wird. Namentlich ist es zu beachten, dass die Jessäer zu ihrer Lebensweise auch Fremde aufnahmen, wie wir besonders durch Josephus die freiwilligen Essener, Metöken u. s. w. kennen gelernt haben. Die Philosophie der Jessäer war praktisch ihr einfaches Leben, theoretisch gewiss eine Art Schriftgelehrsamkeit, wie bei den Kenitern (s. Anm. 178).

Blicken wir auf alle Zeugen zurück, so hat sich die Grundlage eines eigenen, seit alter Zeit mit Israel verbundenen Volksstammes, welche sich gleich anfangs darbot, schliesslich völlig bestätigt. So reichen die Essäer in eine Urzeit hinauf, als der Tempel zu Jerusalem noch gar nicht erbaut, geschweige zu der einzigen Stätte des Cultus erklärt war. Sie behielten ihre eigenen Priester und heiligen Handlungen, als die Juden schon einen ausschliesslich aaronitischen Priesterstand und ein privilegirtes Heiligthum besassen. Als ein zweiter Moses trat für diesen Stamm Jonadab auf, welcher sich um 884 v. Chr. an dem Sturze eines nicht jahvehtreuen

---

ἀκτημοσύνην παρὰ τοῦ νόμου ἑκουσίως ταύτην ἠσπάσαντο, ἀμερίμνως τὸ θεῖον θρησκεύειν βουλόμενοι ἐν σκηναῖς κατοικήσαντες καὶ παντὸς ἀποσχόμενοι τοῦ περισπᾶν τῶν κρειττόνων δυναμένου τὸν νοῦν, ὥς φασιν αὐτοὶ τοῖς ἐπερωτῶσιν ἐκείνους καὶ μαθεῖν τὴν καινίζουσαν σπουδάζουσιν ἀγωγὴν τοῦ βίου. ‚Ἀμπελὼν καὶ ἀγρὸς καὶ οἶκος οὐκ ἐγένετο ἡμῖν‘ (Jer. 35, 9), *τὴν ἐπιμέλειαν τούτων εἰδότες ἐμποδίζειν τῇ πρὸς τὴν εὐσέβειαν ἐργασίᾳ.*

[229]) Bei Eusebius KG. II, 23, 17: *οὕτω δὲ λιθοβολούντων αὐτῶν, εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ (υἱοῦ Ῥαχαβείμ) τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου* (c. 35) *ἔκραζε λέγων· ‚Παύσασθε, τί ποιεῖτε; εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος.‘*

Königshauses betheiligte (2 Kön. 10, 15. 23 f.). Er verpflichtete seinen Stamm mit Weibern und Kindern, die althergebrachte Lebensweise festzuhalten und nicht preiszugeben an jene Verfeinerung, welche mit einer gewissen Entsittlichung durch eine phönikische Königstochter in das Land gekommen war. Das ist der Sinn seines Verbotes, Wein zu trinken, Wohnhäuser nebst Weinbergen und Saatfeldern zu errichten. Das Gebot, in Zelten zu wohnen, hat keinen andern Sinn, als die Enthaltung von dem sittenverderbten Leben der Städte, welche die Essäer bis zuletzt bewiesen haben. Als unverdorbene Kinder der Natur und Träger der alten Sitte tauchen die Jünger Jonadab's 588 v. Chr. auf als Flüchtlinge in den Mauern Jerusalems. Aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts erhalten wir eine Kunde von Schriftgelehrten der Keniter (s. Anm. 178). Nicht von einer Niederlassung in Jerusalem selbst, sondern von der Strasse nach Essa hin wird das Essenerthor an der südwestlichen Ecke von Jerusalem (bei Josephus b. i. V, 4, 2) seinen Namen haben. Seit 106 v. Chr. treten aus Essa Stammende in oder bei Jerusalem auf als Wahrsager oder gar Lehrer der Wahrsagerei, als Angehörige eines Stammes, welcher den Eid scheute. Eben diesen Stamm der Essäer beschreibt Philo als einen solchen, welcher keine Thiere opfert, ausserhalb der Städte in Dörfern nach Sippschaften in Gütergemeinschaft wohnt, Ackerbau und friedliche Künste ohne Sklaven betreibt, sich des Eides enthält, sich an den Sabbaten in Synagogen versammelt zur Vorlesung und Erklärung der väterlichen Gesetze. Josephus bezeugt den Zudrang Weltflüchtiger zu diesem gesitteten Naturvölkchen, welches eine Art Ordenswesen zur Folge hatte: Gütergemeinschaft, grossentheils Ehelosigkeit, Noviziat, Eintrittsschwur und Geheimlehre mit magischem Zuge. Möglich, dass der Weltflucht auch theilweise Enthaltung von Fleischgenuss entsprach (vgl. Anm. 175. 195). Aber die Ehelosigkeit konnte nicht allgemein werden. Der Zug zur Mantik erhielt sich, aber auch der Anschluss an die semitische Naturanschauung in der Verehrung des Schemesch und die Enthaltung von den Opfern des Tempels. Auf seinem Gipfel erscheint das Ordenswesen der Essener bei Plinius, wogegen die Grundlage eines alterthümlichen Stammes bei Hippolytus II und vollends bei Nilus wieder hervortritt.

Dass auf dieses Stammesleben der Essäer auch nicht israelitische Einflüsse einwirkten, kann nicht befremden, aber immer noch eher morgenländisch-religiöse als griechisch-philosophische. Wenn die Essener vor Aufgang der Sonne nichts Profanes sprachen (s. o. S. 123), so wird man erinnert an das frühe Aufstehen der Parsen zum Gebete[230]. Die essenische Verehrung des Schemesch zeigt eher eine gewisse Berührung mit dem stammverwandten Semitismus in Syrien, oder auch dem Parsismus[231], als mit der neupythagoreischen Anbetung des aufgehenden Helios (bei Zeller a. a. O. S. 155, 1). Des Eides enthielten sich die Essäer keineswegs gänzlich, wie der schauerliche Eintrittsschwur beweist. Will man nun für diese Eidesscheu die alterthümliche Einfachheit des Lebens und den Einfluss Jonadab's nicht als ausreichend zur Erklärung ansehen: so liegt der Parsismus[232] wahrlich nicht ferner als der Pyrhagoreismus[233]. Die Gütergemeinschaft war bei den Essäern nicht so weit durchgeführt, dass nicht die einzelnen Sippschaften und Ortschaften ihr Eigenthum gehabt hätten, und ergiebt sich so einfach aus dem alterthümlichen Stammesleben und seinem Zuwachse, dass wir den Neupythagoreismus mit seinem Mythus von der Urzeit[234] ganz bei Seite lassen können. Die Ehelosigkeit ist bei den Essäern vollends erst durch die hinzugekommenen Weltflüchtigen seit Josephus' Zeit eingeführt, aber keineswegs allgemein geworden. Bei den Neupythagoreern ist sie kaum als Ideal und ausserordentliche Leistung Einzelner, wie Zeller (a. a. O. S. 330) sagt, nachzuweisen[235]. Das Fehlen von Sklaven bei den Essäern wird

---

230) Vgl. F. Spiegel, Avesta II, S. XLIX, Erân. Alterth. III. S. 691.

231) Vgl. F. Spiegel, Avesta, die h. Schriften der Parsen, aus dem Grundtexte übersetzt, Bd. II, S. LI. III, S. XX. Erânische Alterthumskunde, Bd. II, 1873, S. 66 f.

232) Vgl. F. Spiegel, Avesta II, S. LVI. Erân. Alterth. II, S. 685.

233) Vgl. Zeller, Griech. Philos. III, 2, S. 146, 4 d. 3. Aufl.

234) Mehr kann Zeller (a. a. O. S. 147. 282) nicht behaupten.

235) Die Sage, *καὶ τοὺς Πυθαγορείους ἀπέχεσθαι ἀφροδισίων*, berichtigt Clemens von Alexandrien Strom. III, 3, 24 p. 521 dahin, dass dieselben *δοκοῦσι γαμεῖν μὲν παιδοποιίας ἕνεκα, τῆς δὲ ἀφροδισίων ἡδονῆς ἐθέλειν κρατεῖν μετὰ τὴν παιδοποιίαν*. Viel kann es nicht bedeuten, dass Philostratos dem Apollonios von Tyana Jungfräulichkeit

jedenfalls leichter aus dem friedlichen Stillleben eines kleinen Volksstammes und Durchführung des mosaischen Gesetzes (s. Anm. 176) hergeleitet, als aus dem philosophischen, namentlich stoischen Gedanken der natürlichen Gleichheit aller Menschen. Nicht so einfach erklärt sich die essäische Unterlassung der Thieropfer oder die Enthaltung von den Opfern des Tempels. Da hat es mehr Schein, dass die Essäer nach der Lehre des Pythagoras den Fleischgenuss überhaupt verworfen haben sollen. Aber die durchgängige Enthaltung der Essäer von Fleischgenuss ist unerweislich, und so weit sie sich wirklich findet, ohne grosse Schwierigkeit herzuleiten aus der Lebensweise des heissen Morgenlandes, aus israelitischen Ansichten [236]) und überspannter Askese (s. Anm. 185). Bei den Nasaräern hängt die Unterlassung von Fleisch-Opfern und -Nahrung zusammen mit einem von dem Pentateuche verschiedenen Gesetzbuche (s. Anm. 226). Bei den Essäern kommt noch die Alterthümlichkeit eines mit Israel loser verbundenen, insbesondere von der Gestaltung des eigentlichen Judenthums unabhängigen Stammes in Betracht. Der Tempel zu Jerusalem stand den Rechabiten, welche noch zur Zeit Jonadab's mehr mit dem Reiche Israel als mit dem Reiche Juda verbunden waren, von Hause aus ferner, so dass ihre Nachkommen recht gut noch zur Zeit des Josephus die Opfer daselbst unterlassen haben können. Blutige Opfer sind aber auch nach den Anschauungen des Parsismus, dessen Einwirkung mit dem Falle des alten Perserreiches keineswegs verschwand, streng genommen, undenkbar. Eine Weihe bei der Schlachtung eines Thieres der guten Schöpfung, welche dessen Lebenskraft erhalten sollte, war das Einzige, „was mit einem blutigen Opfer Aehnlichkeit hat“ [237]). So haben auch die Essener bei der Bereitung

---

nachrühmt (vit. I, 15 sq.). Mehr hat es ohne Zweifel auf sich, wenn Clemens von Alex. Strom. III, 6, 48 p. 533 schreibt: *ἀμέλει διὰ φροντίδος ἐστὶ καὶ τοῖς μάγοις οἴνου τε ὁμοῦ καὶ ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι λατρεύουσιν ἀγγέλοις καὶ δαίμοσιν.*

[236]) Wird doch bei dem ersten Elohisten erst dem Noah der Fleischgenuss gestattet (Gen. 9, 2), dessen Einführung nach Henoch 7, 4. 5. 98, 11 eine Folge des Abfalls der Wächter war, vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 253.

[237]) So F. Spiegel, Avesta II, S. LXXI f. Derselbe Gelehrte führt auch in den Erânischen Alterthümern III, S. 578 die persischen

ihrer Speisen, welche an sich den Bäckern und Köchen (oder Fleischern) oblag, noch eine Weihe durch Priester gehabt (s. Anm. 195). Ihr Tempel war das Speisehaus, in welchem das Gemeindemahl der Sippschaft mehr und mehr zu einer heiligen Mahlzeit ward (s. o. S. 124 f.). Selbst wenn die Essener übrigens von der Unterlassung eigentlicher Thieropfer bis zu grundsätzlicher Enthaltung von Fleischgenuss fortgeschritten sein sollten [238]), würde der Pythagoreismus ferner liegen, als der Parsismus, dessen Magier ersten Ranges etwas Lebendiges weder genossen noch tödteten [239]). Anstatt der Thier- oder

---

Gebräuche bei sogenannten Thieropfern auf die Absicht zurück, „dass die Seele und Lebenskraft des Thieres in der Gewalt der guten Genien bleiben solle". Es ist lehrreich, wie die alten Griechen die sogen. Opfer der Perser ansahen und beschrieben. Herodot I, 132: *θυσίη δὲ τοῖσι Πέρσῃσι περὶ τοὺς εἰρημένους θεοὺς ἥδε κατέστηκε· οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι μέλλοντες θύειν, οὐ σπονδῇ χρέωνται, οὐκὶ αὐλῷ, οὐ στέμμασι, οὐκὶ οὐλῇσι. τῶν δὲ ὡς ἑκάστῳ θύειν θέλει, ἐς χῶρον καθαρὸν ἀγαγὼν τὸ κτῆνος καλέει τὸν θεὸν ἐστεφανωμένος τὸν τιάραν μυρσίνῃ μάλιστα, ἑωυτῷ μὲν δὴ τῷ θύοντι ἰδίῃ μούνῳ οὔ οἱ ἐγγίνεται ἀρᾶσθαι ἀγαθά, ὁ δὲ τοῖσι πᾶσι Πέρσῃσι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῷ βασιλεῖ· ἐν γὰρ δὴ τοῖσι ἅπασι Πέρσῃσι καὶ αὐτὸς γίνεται. ἐπεὰν δὲ διαμιστύλας κατὰ μέρεα τὸ ἱερήϊον ἑψήσῃ τὰ κρέα, ὑποπάσας ποίην ὡς ἁπαλωτάτην, μάλιστα δὲ τὸ τρίφυλλον, ἐπὶ ταύτης ἔθηκε ὦν πάντα τὰ κρέα. διαθέντος δὲ αὐτοῦ μάγος ἀνὴρ παρεστὼς ἐπαείδει θεογονίην, οἵην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαοιδήν· ἄνευ γὰρ δὴ μάγου οὔ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι. ἐπισχὼν δὲ ὀλίγον χρόνον ἀποφέρεται ὁ θύσας τὰ κρέα καὶ χρᾶται ὅ τι μιν λόγος αἱρέει.* Das ist nichts als eine feierliche Schlachtung, von welcher die Gottheit kein Fleisch erhält, mit der Weihe eines Magiers. Strabo XV, 13, p. 732: *Πέρσαι τοίνυν ἀγάλματα μὲν καὶ βωμοὺς οὐχ ἱδρύονται, θύουσι δ' ἐν ὑψηλῷ τόπῳ τὸν οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία. — θύουσι δ' ἐν καθαρῷ τόπῳ κατευξάμενοι παραστησάμενοι τὸ ἱερεῖον ἐστεμμένον· μελίσαντος δὲ τοῦ μάγου τὰ κρέα τοῦ ὑφηγουμένου τὴν ἱερουργίαν ἀπίασι διελόμενοι, τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἀπονείμαντες μέρος· τῆς γὰρ ψυχῆς φασὶ τοῦ ἱερείου δεῖσθαι τὸν θεόν, ἄλλου δὲ οὐδενός· ὅμως δὲ τοῦ ἐπίπλου τι μικρὸν τιθέασιν, ὡς λέγουσί τινες, ἐπὶ τὸ πῦρ.* Auch das ist kein eigentliches Opfer.

[238]) Etwa, wie der asketische Jakobus, Bruder des Herrn, nach Hegesippus bei Eusebius KG. II, 23, 5: *οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν. οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε.*

[239]) Porphyrius de abstin. anim. IV, 16: *διῄρηντο δὲ οὗτοι (οἱ μάγοι) εἰς γένη τρία, ὥς φησιν Εὔβουλος ὁ περὶ τῆς τοῦ Μίθρα ἱστορίας ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράψας, ὧν οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι οὔτ' ἐσθίουσιν ἔμψυχον οὔτε φονεύουσιν, ἐμμένουσι δὲ τῇ παλαιᾷ τῶν ζώων ἀποχῇ· οἱ*

Tempelopfer hatten die Essener heilige Bäder und Mahlzeiten. Für die täglichen heiligen Bäder der Essener bietet der Pythagoreismus kaum eine erhebliche Vergleichung dar [240]), wogegen die Heiligkeit des Wassers im Parsismus bekannt ist [241]). Und Hemerobaptisten kennt ja auch die jüdische Ueberlieferung [242]). Das im Morgenlande wegen der Hitze und des Staubes nothwendige Baden ward auch mit der Religion in Verbindung gesetzt [243]). Für eine besondere Heiligkeit der Mahlzeit bietet der Pythagoreismus nichts Wesentliches dar, freilich auch der Parsismus ausser dem vorhergehenden Waschen nur das

---

δὲ δεύτεροι χρῶνται μέν, οὐ μέντοι τῶν ἡμέρων ζώων τι κτείνουσιν· οὐδ' οἱ τρίτοι ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐφάπτονται πάντων. Vgl. Hieronymus adv. Iovinian. II, 14 (Opp. II, 343 sq.): Eubulius quoque, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicuit, narrat apud Persas tria genera Magorum, quorum primos, qui sint doctissimi et eloquentissimi, excepta farina et olere, nihil amplius in cibo sumere. Diogenes Laertius sagt in dem Prooem. 6 (7) von den Magiern überhaupt: καὶ λάχανον τροφὴ τυρός τε καὶ ἄρτος εὐτελής· καὶ κάλαμος ἡ βακτηρία, ᾧ κεντοῦντες (φασί) τοῦ τυροῦ ἀνῃροῦντο καὶ ἀπήσθιον. Plinius h. n. XI, 42 (97): tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse annis viginti, ita temperato, ut vetustatem non sentiret. Da erkennt Zeller selbst (a. a. O. S. 321, 1) „den orientalischen Ursprung dieser Askese“ an, welche sich jedoch schon im 5. Jahrhundert v. Chr. (wenn nicht schon früher) in Griechenland eingebürgert habe und sich auf diesem Umwege zu den Juden verbreitet haben werde. Wozu solcher Umweg?

240) Zeller (a. a. O. S. 327, 2) verweist bloss auf Diogenes Laertios VIII, 33 (aus Alexander): τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων u. s. w. Jamblichos v. Pyth. 98. Sonst wird gerade die Alusie der Pythagoreer als eine Art Schmutzflecken hervorgehoben, vgl. Zeller a. a. O. S. 80, 2.

241) Vgl. F. Spiegel, Avesta III, S. XVI f. Erân. Alterth. II, S. 51 f. Nach Lucianus Nekyom. c. 3 wurden die Magier 29 Tage lang durch Bäder eingeweiht.

242) Jac. Levy, Neuhebräisches und chald. Wörterbuch i. v. טבל: Ber. 22a. „die des Morgens (wegen nächtlicher Pollution) baden, Hemerobaptisten,“ טבילה. Tosef. Jadaim c. 2 g. E.: „die Hemerobaptisten zu den Pharisäern: Wir klagen euch an, dass ihr den Gottesnamen des Morgens ohne Baden aussprechet.“

243) Vgl. Winer, Bibl. RWB. unter Baden, welcher an die Aegyptier (vgl. Herodot II, 37) und Muhammedaner (Niebuhr R. II, 47, B. 39), aber auch an die talmudischen Erörterungen im Tract. Mikvaoth (Mischna VI) erinnert.

eröffnende Gebet[244]). Aber was konnte einem noch halb patriarchalischen Stamme heiliger sein, als die gemeinsame Mahlzeit, welche die Genossen täglich zweimal vereinigte? Das Oel, mit welchem Priester und Könige gesalbt wurden, haben die Essäer freilich für eine Befleckung erklärt, aber wahrlich nicht in Folge der Alusie der Pythagoreer (s. Anm. 240), sondern in Folge jenes Gegensatzes gegen die Verfeinerung der Lebensweise, welchen schon Jonadab, unbekümmert um Königthum und Priesterthum, ungebunden an den Tempel zu Jerusalem, vertreten hatte, oder wie Zeller (a. a. O. S. 289) sagt, zu Gunsten der Einfachheit des essenischen Lebens[245]). Das weisse (Feier)kleid der Essäer stimmt nicht mehr zu dem Pythagoreismus als zu dem Parsismus[246]). Wahrsagerei und Magie findet sich auch wohl bei den Pythagoreern, aber ist doch mehr im Morgenlande zu Hause und die essäische Schule der Wahrsagerei (s. Anm. 153) hat doch nichts Verwandteres, als die persische Magie[247]). Auf Magie führen auch die Namen der Engel (s. Anm. 206), welche zu der Geheimlehre der Essener gehörten[248]). Eine philosophisch-

---

[244]) Vgl. Spiegel, Avesta II, S. L. Erân. Alterth. III, S. 691.

[245]) So schreibt Hegesippus (bei Eusebius KG. II, 23, 5) auch von dem gefeierten Jakobus: *ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ* (Badehaus) *οὐκ ἐχρήσατο.*

[246]) Von den Magiern schreibt Diogenes Laertius a. a. O.: *τούτων δὲ ἐσθὴς μὲν λευκή.* Weiss waren übrigens auch die Gewänder der hebräischen Priester, aber nicht ihre allein, so dass das weisse Feierkleid der Essener gar nicht befremden kann.

[247]) Diogenes Laertius Prooem. 6 (nach Klitarchos): *τοὺς δὲ Χαλδαίους περὶ ἀστρονομίαν καὶ πρόρρησιν ἀσχολεῖσθαι,* dann (§. 7) von den Magiern: *ἀσκεῖν τε καὶ μαντικὴν καὶ πρόρρησιν*, §. 8: *τὴν δὲ γοητικὴν μαντείαν οὐδ' ἔγνωσαν, φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ἱστοριῶν.* Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 25: Hic prope Chaldaeorum est regio altrix philosophiae veteris, ut memorant ipsi, apud quos veridica vaticinandi fides illuxit. Dann §§. 32. 33 von Hystaspes, dem Vater des Darius, welcher von indischen Brahmanen Erlerntes den Magiern mittheilte, quae illi cum disciplinis praesentiendi futura per suam quisque progeniem posteris aetatibus tradunt.

[248]) Auch in dieser Hinsicht ist das B. Henoch zu vergleichen, wo Asasel, der erste von den gefallenen Engeln, himmlische Geheimnisse der Welt mitgetheilt, Semjaza, einer von diesen Engeln, Beschwörungen bekannt gemacht hat (9, 6. 7). Die Wächter oder hohen Engel haben

dualistische Weltansicht, wie bei den Neupythagoreern, und allegorische Schrifterklärung konnten wir bei den Essäern Philo's nicht wahrnehmen. Die Essener des Josephus nehmen freilich schon eine Präexistenz der Seele an. Aber wenn wir es hier nicht bloss mit der Darstellung des Josephus zu thun haben, so können wir ohne alle griechische Philosophie mit dem Parsismus vollständig auskommen. Zeller (a. a. O. S. 323, 1) behauptet wohl: die Ansicht, dass die Seele aus dem feinsten Aether stamme, in den Leib wie in ein Gefängniss herabgezogen sei, könne als parsisch schwerlich erwiesen werden. „Denn die Fravashi's (Ferver's) sind Genien, deren jedes Wesen, von den höchsten Geistern bis zu den Thieren herab, einen hat, und fliessen sie auch wohl vorübergehend mit ihrem Schützling zusammen, so wird doch die Vorstellung, dass sie als Seelen dauernd in den menschlichen oder thierischen Leib eintreten, nirgends ausgesprochen. (Auch bei Spiegel, Avesta III, S. LXXIV, auf den H. verweist, steht das Obige nicht.)“ Aber bei Spiegel, Avesta III, S. XXIX, lesen wir: „dass der Ausdruck fravashi nicht bloss von den Genien gebraucht wird, sondern auch einen Theil, und zwar den edelsten und göttlichsten Theil, der menschlichen Seele bezeichnet.“ [249]).

---

ein Geheimniss ausgesagt (10, 7. 16, 3). Andere gefallene Engel haben „alle Beschwörer und Wurzelschneider“, „die Lösung der Beschwörungen“, „das Sternsehen“ u. s. w. gelehrt (8, 3). In dem griechischen Texte des Georgios Synkellos Chron. p. 22 (bei Dillmann, d. B. Henoch S. 83): *ἔτι δὲ καὶ ὁ πρώταρχος αὐτῶν Σεμιαζᾶς ἐδίδαξεν εἶναι ὀργὰς κατὰ τοῦ νοὸς καὶ ῥίζας βοτανῶν τῆς γῆς* (s. Anm. 207)· *ὁ δὲ ἑνδέκατος Φαρμαρὸς ἐδίδαξε φαρμακείας, ἐπαοιδίας, σοφίας καὶ ἐπαοιδῶν λυτήρια· ὁ ἔνατος ἐδίδαξεν ἀστροσκοπίαν· ὁ δὲ τέταρτος ἐδίδαξεν ἀστρολογίαν· ὁ δὲ ὄγδοος ἐδίδαξεν ἀεροσκοπίαν· ὁ δὲ τρίτος ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς γῆς· ὁ δὲ ἕβδομος ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τοῦ ἡλίου· ὁ δὲ εἰκοστὸς ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς σελήνης. πάντες οὗτοι ἤρξαντο ἀνακαλύπτειν τὰ μυστήρια ταῖς γυναιξὶν αὐτῶν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν.*

[249]) Vgl. Yaçna LIV, 1: „Die gesammte Welt: Körper sammt Knochen, Lebenskraft und Gestalt, Kräfte und Bewusstsein, Seele und Fravashi.“ Dazu Spiegel: „Diese Stelle ist wichtig, weil sie uns zeigt, dass schon damals, als das vorliegende Capitel geschrieben wurde, die Eintheilung der Seelenkräfte bei den Parsen im Wesentlichen dieselbe war, wie in der späteren Periode. Körper und Knochen werden als die materiellen Bestandtheile geschieden von der Lebenskraft, der

Und Yaçna XXVI, 20: „sammt allen reinen Fravashi's der verstorbenen Reinen, der lebenden Reinen, der noch ungeborenen, vorwärts schreitenden Nützlichen", lehrt, dass die Fravashi's der einzelnen Menschen schon vor ihrer Geburt bestehen, wie sie nach dem Tode fortdauern. In der Erânischen Alterthumskunde II, 91 f. belehrt uns Spiegel: die Fravashi's gehören zu der unsterblichen Geisterwelt. In die Körperwelt steigen sie nur vorübergehend herab, indem sie sich freiwillig aufopfern. So werden sie ein Theil der menschlichen Seele, indem sie nicht bloss das, was der Mensch isst, ihm gedeihen lassen, die schwereren Theile auswerfen, sondern auch für sein sittliches Handeln verantwortlich bleiben. Die übrigen Seelenkräfte sind: die Lebenskraft (jân), mit deren Entschwinden der Leib der Verwüstung anheimfällt; das Gewissen (akho), welches nach dem Tode geradezu in den Himmel geht, da es nichts Böses gethan hat; ausserdem: Seele, Bewusstsein [250]). Seele, Bewusstsein und Fravashi bleiben nach dem Tode des Menschen zusammen, „sie müssen Rechenschaft für die Thaten des Menschen ablegen und empfangen Lohn oder Strafe." „Hiernach gehört also der Fravashi zu den unvergänglichen, nicht vernichtbaren Theilen der Seele, er ist aber von der menschlichen Seele nicht so leicht abzulösen, wie das Gewissen, sondern muss das Schicksal derselben theilen, bis zu ihrer endlichen Erlösung durch das jüngste Gericht [251])." Auch die Ansicht, dass die (Vernunft)seele nach

---

Kraft, die das Leben erhält und die nach Auflösung des Bandes, welches die einzelnen Seelenkräfte zusammenhält, mit dem Winde sich vermischt. Die Seele würde nach unsern Begriffen etwa den freien Willen repräsentiren, während der Fravashi nach späterer Ansicht eine Art von Oberaufsicht führt und dafür sorgt, dass alle einzelnen Theile des Körpers dem Bewusstsein Theil an der Nahrung zukommen lassen, die schweren Theile auswirft, das Uebrige nützlich verwendet." LXII, 4: „Die Seelen und Fravashi der Reinen preisen wir."

250) Yaçna XXVI, 11: „Wir preisen den Ort, das Gesetz, das Bewusstsein, die Seele, den Fravashi der hier reinen Männer und Frauen." 54, 1 (s. Anm. 249).

251) Von Fravashi's auch der Thiere weiss Spiegel auch nach einer mündlichen Mittheilung nichts: den Fravashi's hat man es nur zu verdanken, dass Vieh und Zugthiere auf der Welt herumgehen können (S. 95). Nicht genau wird der Ausdruck (S. 94) sein: „Jedes lebende Wesen [soll wohl

der Befreiung von dem Kerker des Leibes emporsteigt, um bis auf weiteres einen ihrer sittlichen Beschaffenheit entsprechenden Aufenthaltsort zu erhalten, stimmt mit dem Parsismus wesentlich überein [252]), und es hat gar nichts auf sich, dass das B. Henoch und die Essäer diese Aufenthaltsörter nicht mit dem Parsismus schon in Himmel und Hölle, sondern dahin, wo die Sonne untergeht, oder jenseits des Oceans verlegten. Diese Abänderung war ja durch den Mosaismus geboten.

Bei solcher Auffassung haben wir es ebenso wenig nöthig, die Gütergemeinschaft, Enthaltung von Ehe, Fleisch- und Weingenuss, Thieropfer, Salböl, Sklavenbesitz bei den Essäern durch Herbeiziehung des Neupythagoreismus als des Buddhismus zu erklären. Der Essäismus erscheint auch nicht als eine räthselhafte Neuerung in der nachmakkabäischen Gestaltung des Judenthums, sondern als ein Seitenzweig des Israelitismus im weiteren Sinne, welcher, als der Hauptstamm des Judenthums alterte, noch frische Triebkraft zeigte. Dieser unverdorbene Mosaismus behielt noch einen Hauch des prophetischen Geistes, als derselbe von dem Judenthume schon gewichen war, freilich schon mit einem Anhauche parsischer Magie, welchen die stammesessäischen Wahrsager nicht weniger kund gaben, als die mit dem B. Daniel beginnende jüdische Apokalyptik überhaupt. Frei von dem Zwange des Tempels in Jerusalem, hatte der Essäismus bereits Sacramente heiliger Bäder und Mahlzeiten, mit welchen die Taufe und das heilige Mahl des Christenthums auf keinen Fall gar nichts zu thun haben.

---

heissen: Vernunftwesen] hat einen Fravashi nicht nur in der irdischen, sondern auch in der Geisterwelt, hiervon ist nicht einmal Ahura mazda ausgenommen." Die Verehrung der Fravashi's geht zurück auf Manen- und Heroen-Cultus. Besonders zu beachten II, S. 149: „Wir wissen, dass das Leben der Menschen nicht erst mit seiner irdischen Laufbahn beginnt, dass das einzelne Individuum als Fravashi schon längst im Himmel geschaffen war und dort lebte, ehe es auf die Erde herabstieg." Man vergleiche auch Diogenes Laertius Prooem. 6 (7) über die Lehre der Magier: *ἀλλὸ καὶ εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἀέρα κατὰ ἀπόρροιαν ὑπὸ ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν.*

[252]) Vgl. Spiegel, Avesta III, S. LXXIV. Erân. Alterth. II, S. 149 f.

Anstatt der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, welche in den Mosaismus auslief, hatte der Essäismus seine Geheimlehre, welche den Einfluss des Parsismus nicht verleugnet und mit einer gewissen Magie zusammenhängt. Solche Geheimlehre gehörte jedoch mehr den Ordensessenern, welche namentlich Josephus schildert, als den einfacheren Stammesessäern an, welche noch Philo beschreibt. Die Gütergemeinschaft, welche das ursprüngliche Christenthum einzuführen suchte (Apg. 2, 44. 45. 4, 34. 35), die Enthaltung von der Ehe, von Fleisch- und Weingenuss, welche in dem alten Christenthum so weite Verbreitung fanden, sind gleichfalls mehr ordensessäische als stammesessäische Züge und hängen zusammen mit einer asketischen Geistesrichtung, welche seit der unmittelbaren Herrschaft der Römer unter den Juden überhaupt Eingang fand und kaum eine andere Veranlassung haben kann, als den wenigstens mittelbaren Einfluss des Buddhismus.

2. Die Samariter.

Die Samariter hatten wohl, wenigstens in der Zeit, um welche es sich hier allein handelt, das mosaische Gesetzbuch mit den Juden gemeinsam, nahmen aber an dem Tempel zu Jerusalem nicht bloss nicht theil, sondern hatten auch einen eigenen Tempel auf dem Berge Garizim, welchen der jüdische Fürst Johannes Hyrkanos bald nach 128 v. Chr. zerstörte (vgl. Josephus Ant. XIII, 9, 1). Wie die Juden von den Samaritern dachten, lehrt Sirach 50, 26, indem er seinen Hass ausdrückt gegen „das thörichte Volk, welches in Sichem wohnt". Die älteste christliche Häreseologie leitet von den Samaritern die ganze Häresie der christlichen Zeit her durch den Magier Simon. Ist diese Ansicht begründet? Sind es wirklich die Samariter, von welchen die christliche Häresie ihren Ursprung hat?

Die Samariter wollten den Mosaismus bewahren, aber dessen Fortbildung durch die jüdische Schriftgelehrsamkeit nicht annehmen. Diese Fortbildung schuf jedoch eine Scheidewand gegen alles Heidnische, dessen Einflüssen die Samariter weit offener waren, als die Juden. Von den Samaritern der

vorchristlichen Zeit kann daher J. Freudenthal[253]) mit Recht sagen: „Aus der Vermischung assyrisch-babylonischer' syrisch-phönikischer und israelitischer Bestandtheile hervorgegangen, liebäugeln sie bald mit den Heiden, rühmen sich bald hebräischer (Jos. Ant. XI, 8, 6), bald phönikischer Abkunft (das. XII, 5, 5), üben gewisse Vorschriften des mosaischen Gesetzes strenger als selbst das jüdische Volk (Berach. 47 a, Chulin 4 a) und weihen ihren Tempel dem *Ζεὺς ξένιος* (2 Makk. 5, 2. Jos. Ant. XII, 5, 5), verehren den Einen Gott Israels und sind es, aus deren Mitte der heidnische, jüdische und christliche Lehren durcheinander werfende Simon Magus und sein Anhang hervorging."

Solche religiöse Mischlehre hat Freudenthal aus einigen Bruchstücken vorchristlicher Schriften der Samariter belegt. Alexander Polyhistor aus Kleinasien, welcher zu Sulla's Zeit als Kriegsgefangener nach Rom kam, hat auch ein Sammelwerk „über die Juden" verfasst, aus welchem namentlich Eusebius in der praeparatio evangelica B. IX beträchtliche Stücke mitgetheilt hat. Unter ihnen finden sich auch Bruchstücke des Eupolemos, welchen schon F. K. Movers (Phönicier I, 557) für einen Samariter erklärt hat. Freudenthal (a. a. O. S. 82 f.) findet nun zwar nicht alle Eupolemos-Stücke samaritisch, wohl aber das Stück bei Eusebius praep. ev. IX, 17, welches er nur durch die Flüchtigkeit des Polyhistors unter die Stücke des Eupolemos gekommen sein lässt. Diesem samaritischen Pseudo-Eupolemos schreibt er noch ein zweites Stück bei Eusebius pr. ev. IX, 18, 2. 3 zu, welches der Polyhistor *ἐν ἀδεσπότοις* gefunden habe. „Die zwei Fragmente des ungenannten Samaritaners sind, neben spärlichen Resten einiger später noch zu erwähnenden Schriften, die einzigen Ueberbleibsel der älteren, samaritanisch-hellenistischen Litteratur (S. 91)." Dass das erstere Stück wirklich samaritisch ist, lehrt die ehrende Erwähnung des Heiligthums auf Garizim[254]),

---

[253]) Hellenistische Studien, Heft 1, 2. A. u. d. T.: Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke, 1875, S. 95.

[254]) Bei Eusebius praep. ev. IX, 17, 3. 4: *ξενισθῆναί τε αὐτὸν* (Abraham) *ὑπὸ πόλεως ἱερὸν Ἀργαριζίν* (הר גרזים), *ὅ εἶναι μεθερμηνευόμενον ὄρος ὑψίστου* (הר עליון), *παρὰ δὲ τοῦ Μελχισεδὲκ ἱερέως ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ βασιλεύοντος λαβεῖν δῶρα.*

und es fragt sich nur, ob wir es von den übrigen Stücken des Eupolemos abtrennen dürfen. Dagegen ist es mir nicht einmal fraglich, dass das *ἀδέσποτον* von einem anderen Verfasser herrührt. Lässt es doch die in Babylonien wohnenden Giganten *ὑπὸ τῶν θεῶν* vertilgt werden, wogegen der Eupolemos von IX, 17 den babylonischen Thurm fallen lässt *ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας* und die Einheit Gottes nirgends verleugnet. Wohl aber erklärt Freudenthal (a. a. O. S. 99 f.) mit überzeugenden Gründen für einen Samariter den Theodotos, aus dessen Epos „über die Juden“ Eusebius pr. ev. IX, 22 Mittheilungen macht, mit Gründen, welche freilich E. Schürer (in der Z. f. w. Th. 1875. III. S. 441) nicht durchschlagend findet; auch jenen Propheten Kleodemos oder Malchos, aus dessen Schrift „über die Juden“ Josephus (Ant. I, 15) Einiges anführt (a. a. O. S. 130 f.). Auf alle Fälle haben wir noch einige griechische Schriftstücke des vorchristlichen Samaritanismus, welche in der That eine weitgehende Verschmelzung der israelitischen Geschichte mit Vorstellungen und Ueberlieferungen des morgenländischen und des hellenischen Heidenthums darbieten.

Nach dem Eupolemos bei Eusebius pr. ev. IX, 17 ist Henoch der Atlas der Hellenen und erfindet die Astrologie. Sein Sohn Methusala erhielt durch Engel Gottes vollends eine Gnosis, welche noch der Gegenwart verblieben ist (*ὃν πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι*). Mehr mit Berosos als mit der Bibel lässt dieser Samariter im zehnten Geschlechte Mehrere, und zwar Giganten (vgl. Gen. 6, 4), der Sintfluth entrinnen, die Stadt Babylon gründen und den berühmten Thurm erbauen. Nachdem der Thurm durch Gottes Wirkung gefallen ist, werden die Giganten zerstreut auf der ganzen Erde. Im dreizehnten Geschlechte wird Abraham geboren in einer babylonischen Stadt Kamarina, welche man auch *Οὐρίην*, d. h. Chaldäer-Stadt, nennt. Alle übertraf der Stammvater der Israeliten durch Edelmuth und Weisheit. Die Weisheit bezieht sich hauptsächlich auf Astrologie und dergl. (*ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπά*). Die Erfindung derselben nimmt Abraham für die Babylonier und für sich selbst in Anspruch, ohne den Henoch als allerersten Erfinder zu verleugnen. Die Babylonier lassen zuerst den Bel oder Kronos geworden sein,

von ihm den (zweiten) Bel und den Ham abstammen, von Ham den Kanaan, den Stammvater der Phönikier, von diesem *Χούν*, den Stammvater der Aethiopen, bei den Hellenen Asbolos genannt, den Bruder Mestraim's (Mizraim's), des Stammvaters der Aegypter, welche somit den Babyloniern und Phönikiern nachgestellt werden, wie ihnen denn auch Abraham die Erfindung der Astrologie ausdrücklich abspricht. Abraham soll also, nur nicht allein und zu allererst, *τὴν ἀστρολογίαν καὶ χαλδαϊκὴν* (*τέχνην*?) erfunden und durch Frömmigkeit Gott wohlgefallen haben. Auf Gottes Befehl zieht er nach Phönikien und lehrt die Phönikier *τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τὰ ἄλλα πάντα*. Dann schlägt er die Armenier, welche die Phönikier überwunden und seinen Brudersohn (Lot) gefangen genommen hatten, und giebt die wieder abgenommenen Gefangenen nur für die Zehrung seiner Jünglinge zurück. Da wird er bewirthet unter dem Stadtheiligthum des Berges Garizim, d. h. des Berges des Höchsten, wohin der Priester-König Melchisedek (Gen. c. 14) versetzt wird[255]. In Folge einer Hungersnoth zieht Abraham auch nach Aegypten, wo er, nachdem er seine Frau wieder erhalten hatte, in Heliopolis die ägyptischen Priester über vieles belehrt, insbesondere über Astrologie und dergleichen. Die Astrologie soll also schon vor der Sintfluth von Henoch erfunden sein, worauf Methusala durch Engel eine umfassende Gnosis erhielt. Nach der Sintfluth ward die Astrologie noch einmal erfunden durch die Babylonier und namentlich Abraham unter ihnen, welcher sie zuerst den Phönikiern, zuletzt den Aegyptiern mittheilt. Die ganze Darstellung ist darauf angelegt, den Abraham als zweiten Erfinder der Astrologie mit dem heiligen Berge der Samariter in nähere Verbindung zu bringen und die Aegyptier zurückzusetzen, was zu der Zeit seleukidischer Herrschaft über Palästina gut stimmt.

Wenigstens den Synkretismus, und zwar die Vermischung mit dem Hellenismus beweist auch der samaritische Epiker

---

[255]) Wie kommt Melchisedek, der König von Salem, nach Garizim? Offenbar nach Gen. 33, 18. LXX: *καὶ ἦλθεν Ἰακὼβ εἰς Σαλὴμ* (שָׁלֵם) *πόλιν Σικίμων*. Vgl. das Buch der Jubiläen c. 30 und dazu H. Rönsch (das Buch der Jubiläen, 1874, S. 141 f.).

Theodotos bei Eusebius pr. ev. IX, 22. Da wird das samaritische Sichem verherrlicht. Die Stadt soll gegründet sein von Sikimios, einem Sohne des Hermes, was Freudenthal (a. a. O. S. 100) auf Verschmelzung von Ἐμώρ, dem Vater des Συχέμ, mit Ἑρμῆς zurückführt.

War der Prophet Kleodemos-Malchos bei Josephus Ant. I, 15 (Eusebius pr. ev. IX, 20) ein Samariter, so hat er in der Schrift „über die Juden" die samaritische Vermengung israelitischer Religionslehre mit heidnischer Mythologie noch weiter bestätigt. Nicht genug, dass Abraham durch drei Söhne von der Ketura (Aferas, Assurim, Jafras) Stammvater der Assyrier und der Afrer geworden sein soll. Mit Herakles ziehen Afras und Jafras aus gegen Libyen und den Antäos. Herakles heiratet sogar die Tochter des Afras, mit welcher er den Diodoros erzeugt, den Vater des Sofox, woher die Sofaker. Unter diesem Herakles will Freudenthal (a. a. O. S. 133 f.) nicht den Sohn des Zeus und der Alkmene, sondern den phönikischen Gott verstehen. „Die Verehrung des tyrischen Herakles aber, das ist nach Movers des als Moloch gedachten Baal, wie sie nachweislich bis tief in die nachchristliche Zeit bestanden hat, ist auch in Samarien selbst in griechischer und römischer Zeit nicht ganz erloschen. Wie sogar von dem heidnisch gesinnten Theile des jüdischen Volkes unter Antiochos Epiphanes eine Beisteuer zum Feste des Götzen nach Tyros geschickt wurde (2 Makk. 4, 19), so weihen ihm in derselben Zeit die Samaritaner ihren Tempel auf Garizim. Denn kein anderer Gott als der bald Zeus, bald Herakles genannte Baal-Moloch kann unter dem *Ζεὺς ξένιος* (2 Makk. 6, 2), den Josephus Ant. XII, 5, 5 fälschlich zum *Ζεὺς ἑλλήνιος* macht, verstanden sein, da nach dem Zeugnisse gerade des Josephus (das.) nicht als Hellenen, sondern als Phönikier die Samariter damals gelten wollten, und dieser Beiname dem tyrischen Götzen häufig beigelegt worden ist (Movers, Phönic. II, 42. 305). Auf Hinneigung zu heidnischen Culten deutet ferner die abgöttische Verehrung, welche, wie Epiphanius (Haer. LV, 1) bezeugt, in Sebaste der Tochter Jephta's noch im vierten Jahrhundert geweiht wurde, gewisse Darstellungen des samaritanischen Tempels auf Münzen aus römischer Kaiserzeit (Mionnet, Descr. de méd. V, 513 f. Suppl.

VIII, 356 f.), endlich der Beiname des *ϑεὸς ὕψιστος*, den Eupolemos und Marinos ihrem Gotte geben, und als dessen Incarnation Simon der Magier erscheinen wollte (s. Movers I, 79. 558). Endlich liefert Epiphanios (a. a. O.) ein ausdrückliches Zeugniss, dass wahrscheinlich die Samariter Herakles in die Zeit Abraham's setzten, indem sie dem Melchisedek Herakles zum Vater, die Astarte zur Mutter gaben[256]. Unter den *τινές*, als deren Meinung diese auffallende Lehre von Epiphanius mitgetheilt wird, können nicht Heiden verstanden sein, die den Melchisedek der Bibel nicht kannten, und auf deren Ansichten Epiphanius nicht eingeht, nicht Christen, die Melchisedek vater- und mutterlos geboren werden lassen (Hebr. 7, 3 f.), nicht Judäer, denen eine derartige Anerkennung phönikischer Gottheiten in später Zeit fern lag, und die Melchisedek entweder mit Sem identificiren oder ihm eine sehr niedrige Herkunft zuweisen, indem sie ihm eine Dirne zur Mutter geben (Baer, Leben Abraham's S. 144 f.): es sind allein die Samariter, deren Ansichten Epiphanius gerade an dieser Stelle vorher und nachher berichtet, und die auch unmittelbar nachher als *ἄλλοι* angeführt werden. — Gab es also unter den Samaritern einige, welche in Herakles den Vater Melchisedek's erblickten, so konnte er auch mit den Nachkommen Abraham's nach Libyen ziehen, was Malchos erzählt."

Mit Recht bemerkt Freudenthal (a. a. O. S. 102): „Es wäre falsch, wollte man, weil Pseudo-Eupolemos [vielleicht der ächte Eupolemos], Theodotos und Malchos-Kleodemos einem trüben Synkretismus zugethan waren, allen Samaritern Annäherung an heidnische Anschauungen zur Last legen. Es wird unter ihnen auch in hellenistischer Zeit Parteien gegeben haben, die den strengen Monotheismus festhielten, der aus ihrer Bibelübersetzung hervorleuchtet. Dass sie jedoch für heidnische Lehren empfänglicher gewesen sein müssen, als die Judäer, geht aus der Thatsache hervor, dass unter den samaritanischen Hellenisten keiner ist, der denselben nicht in irgend einer Weise Eingang in seine Schrift gestattet hätte." Es handelt sich aber keineswegs bloss um das hellenische

---

[256]) Haer. LV, 2: *εἶπον δέ τίνες Ἡρακλᾶν τινα καλεῖσθαι τὸν αὐτοῦ* (Melchisedek's) *πατέρα, μητέρα δὲ Ἀστάρθ, τὴν δὴ καὶ Ἀστοριανήν.*

Heidenthum. Eupolemos zeigt besondere Vorliebe für Babylonien, das Vaterland der Sternkunde, welche er ausdrücklich als die chaldäische Astrologie fasst[257]) und mit einer durch Engel mitgetheilten Gnosis zusammenstellt.

Das Mischvolk der Samariter hatte also doch eine Art Mischreligion. Anstatt die Fortbildung der Religionslehre durch die jüdische Schriftgelehrsamkeit anzunehmen, gab man in Samarien heidnischen Lehren der stammverwandten Phönikier, der Babylonier und der Hellenen Gehör. Als höhere Weisheit fand Astrologie u. dergl. Eingang. In Samaria (Sebaste) konnte noch Herodes d. Gr., wie in Cäsarea am Meere und in Cäsarea Philippi (Paneas), einen grossartigen Augustus-Tempel erbauen (vgl. Josephus b. i. I, 21, 2. Ant. XV, 8, 5).

Aus dieser Religionsmengerei der Samariter ist jedoch der Magier Simon, der Urketzer des Christenthums, nicht ohne weiteres hervorgegangen. Nach der altchristlichen Ueberlieferung hat er einen samaritischen Vorgänger gehabt. Den Samariter Dositheos erwähnen zwar Justinus und Irenäus, so weit wir nachkommen können, noch nicht. Aber Pseudo-Clemens Recogn. II, 8 sq. lässt den Niketes erzählen: Nach der Ermordung des Täufers Johannes habe Dositheos eine eigene Häresie begonnen. Um sich habe er dreissig Hauptschüler gehabt und ein Weib, welches Luna (*Ἑλένη*) hiess, unde et illi triginta quasi secundum lunae cursum in numero dierum positi videbantur[258]). Er selbst habe als der *Ἑστώς*

---

[257]) Vgl. die Chaldäer als Magier Dan. 2, 2. 5. 10. 4, 4. 5, 7. 10 und die Ausleger z. d. St., auch Curtius V, 1, 22. Bei den Klassikern heissen Chaldaei die Gelehrten Babyloniens, welche Astrologie und Magie betrieben, vgl. Strabo XVI, 739. 762. Diodorus Sic. II, 29 sq., Cicero div. 1, 1. 2, Ammianus Marcellinus XXIII, 6, Arrianus Alex. III, 16. Clemens v. Alex. Strom. I, 15, 71 p. 359. Hippolytus II nennt bei der Astrologie Phil. IV, 3 p. 35 die *χαλδαϊκὴ μέθοδος*, IV, 7 p. 44: *τὴν χαλδαϊκὴν τέχνην*, V, 13 p. 128: *τῇ προλελεγμένῃ τῶν ἀστρολόγων χαλδαϊκῇ τέχνῃ*. Josephus bell. iud. II. 7, 3 nennt als Traumdeuter *τοὺς μάντεις καὶ τῶν Χαλδαίων τινάς*. Auch als Wahrsager erscheinen die Chaldäer bei Tacitus Ann. VI, 20. XII, 52. 68. XIV, 9, Plutarch Mar. 42, Sulla 37, Gellius XV, 20, 2, Apulejus asin. 2, Polyän. IV, 19.

[258]) Der Pseudo-Clemens der Homilien beweist auch II, 23 sq. seine geringere Ursprünglichkeit, indem er durch Missverständniss der Zeitbestimmung Rec. II, 8 (interfecto baptista Iohanne) dazu kommt, den

(Stans) gegolten, bis Simon ihn verdrängte [259]). Das Verhältniss Simon's als Nachfolgers zu Dositheos hat Hegesippus (s. o. S. 32) keineswegs umgekehrt, indem er den Dositheos nebst Dositheanern erst nach Simon und Simonianern, Kleobios und Kleobianern nennt. Von den sieben israelitischen Häresien, unter welchen auch die Masbotheer, lässt Hegesippus nur der Bedeutung nach zunächst den berüchtigten Urketzer Simon nebst Kleobios, dann den ihm sachlich fernerstehenden Dositheos, den Gorthäus, den Masbotheos nebst Anhang hervorgegangen sein. Schon die Wiederholung der Masbotheer lehrt, dass Hegesippus hier gar keine zeitliche Ordnung bieten will. Hippolytus I beginnt seine zweiunddreissig Häresien, zunächst die des Judaismus, mit dem Samariter Dositheos, welcher zuerst die Propheten, weil sie nicht im heiligen Geiste geredet hätten, verschmäht und so den Sadducäern Anlass gegeben habe, auch die Auferstehung der Todten zu leugnen [260]). Epiphanius folgt dem Hippolytus I insofern, als er den Dositheos von den Juden ausgegangen, aber zu den Samaritern übergegangen sein lässt, bringt ihn auch unmittelbar vor den Sadducäern, weiss aber sonst weit mehr über ihn zu sagen, was uns eine sehr abweichende Vorstellung giebt [261]). Die Dositheer

---

Täufer Johannes selbst zum Urheber der Sekte mit dreissig Hauptjüngern und der Helena zu machen.

[259]) Geradezu hineingeschneit steht Clem. Recogn. I. 54 nach der Erwähnung des ersten jüdischen Schisma, der die Auferstehung leugnenden Sadducäer, der Satz: auctor vero sententiae huius primus Dositheus, secundus Simon fuit, welchen ich nur für eine spätere Einschaltung aus Hippolytus I (s. Anm. 260) halten kann.

[260]) Pseudo-Tertullian. adv. omn. haer. 1: Taceo enim Iudaismi haereticos, Dositheum inquam Samaritanum, qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare; taceo Sadducaeos, qui ex huius erroris radice surgentes ausi sunt ad hanc haeresim etiam resurrectionem negare. Diese Angabe setzt noch Philaster haer. 4. 5 voraus. Einerseits lässt er auf eigene Hand wohl den Dositheos den vorangestellten Ophiten, Kaianern, Sethianern, also christlichen Gnostikern, erst nachfolgen. Andererseits haben ihn „die Häretiker des Judaismus" so verwirrt, dass er den Dositheos zu einem Juden von Geburt macht. Die Abhängigkeit der Sadducäer von Dositheos hat ihn so verwirrt, dass er den Saddok, Stifter der Sadducäer, zu einem Schüler des Dositheos macht und diesen selbst schon ganz sadducäisch darstellt.

[261]) Haer. (XII) XIII (vgl. Prooem. p. 276, Epitome libri I. p. 350).

sollen nämlich, wie die Gorothener, die Feste gleichzeitig mit den Juden feiern, die Auferstehung bekennen, sich des Fleischgenusses, zum Theil auch der Ehe enthalten, auch Fasten beobachten. So habe sich Dositheos selbst in einer Höhle zu Tode gefastet, so dass seine Jünger den Leichnam voll von Würmern und Schmeissfliegen fanden. Alles dieses hat Epiphanius wenigstens nicht aus Hippolytus I. Bedeutender ist, was Origenes mittheilt. Nach Jesu Zeiten, aber noch zur Zeit der Apostel, habe der Samariter Dositheos seine Landsleute überreden wollen, er sei der von Moses (Deut. 18, 15. 18) vorhergesagte Messias, und einigen Anhang gefunden [262]). Dositheos habe sich für den Sohn Gottes ausgegeben, aber die Dositheaner haben niemals geblüht und seien zur Zeit kaum noch dreissig an Zahl [263]). Ferner sagt Origenes dem Dositheos eine so strenge Beobachtung der Sabbatruhe nach, dass man sich am Sabbat nicht einmal von der Stelle oder Lage rühren dürfe [264]). Endlich berichtet er, dass die Dositheaner

---

[262]) C. Cels. I, 57 (Opp. I, 372) ist zuerst von Theudas und Judas von Galiläa die Rede. Dann heisst es: *καὶ μετὰ τοὺς Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωσέως Χριστός, καὶ ἔδοξέ τινων τῇ ἑαυτοῦ διδασκαλίᾳ κεκρατηκέναι. — ὡς καὶ τὰ ἐκείνων κατελύθη ἀποθανόντων.* In Matth. comm. ser. c. 33 (Opp. III, 851): non multi fuerunt homines in tempore apostolorum, qui Christos se esse dixerunt; nisi forte Dositheus Samaraeus, unde et Dositheani dicuntur. Hom. 25 in Luc. (Opp. III, 962): dictum fuerat de Ioanne, quia ipse esset Christus (Luc. III, 15), quod quidem nonnulli etiam de Dositheo Samaritano haeresiarcha dixerunt, alii vero de Iuda Galilaeo. Vgl. auch Anm. 265.

[263]) C. Cels. VI, 11 (Opp. I, 638): *Σίμων τε ὁ Σαμαρεὺς μάγος καὶ Δοσίθεος ὁ ἀπὸ τῆς αὐτῆς χώρας ἐκείνῳ τυγχάνων· ἐπεὶ ὁ μὲν ἔφασκεν αὐτὸν εἶναι δύναμιν θεοῦ τὴν καλουμένην μεγάλην* (Apg. 8, 10), *ὁ δὲ καὶ αὐτὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ. — οἱ δὲ Δοσιθεηνοὶ οὐδὲ πρότερον ἤκμασαν, νῦν δὴ παντελῶς ἐπιλελοίπασιν, ὥστε τὸν ὅλον αὐτῶν ἱστορεῖσθαι ἀριθμὸν οὐκ εἶναι ἐν τοῖς τριάκοντα.*

[264]) De princ. IV, 17 (Opp. I, 178 sq.): De quibus singulis hi quidem, qui ex circumcisione sunt, et quicunque in scripturis sanctis nihil amplius intelligi volunt praeter quam indicatur ex litera, haec ne requirenda quidem arbitrantur de tragelapho et grypho et vulture. fabulas autem quasdam inanes et frivolas commentantur ex nescio quibus traditionibus proferentes de sabbato, dicentes unicuique locum suum reputari inter duo millia ulnarum. alii vero, ex quibus est Dositheus Samaritanus, notant quidem huiuscemodi expositiones, ipsi autem ridiculosius ali-

ihren Meister, dessen Schriften sie bewahrten, als den vorhergesagten Christus nicht für gestorben, sondern immer noch für lebend hielten[265]), ein Seitenstück zu der Auferstehung Christi, dessen gegnerische Fassung Epiphanius in dem Lebensende des Dositheos bietet. Hieronymus hält sich ganz an Hippolytus I (s. Anm. 106) und führt uns auch dadurch kaum weiter, dass er (Epi. 108, Opp. I, 703) von den Männern der Samariterin Joh. 4, 18 den sechsten durch den error Dosithei bezeichnet.

Dass nun der Anhang des Dositheos doch nicht so gering gewesen sein kann, wie Origenes behauptet, lehrt schon der Patriarch Eulogios von Alexandrien († 607), aus dessen *Ὅρος ἐκφωνηθεὶς τοῖς Σαμαρείταις* Photius Bibl. cod. 230 p. 285 sq. einen Auszug bietet[266]). Die Samariter waren uneinig geworden. Für den von Moses (Deut. 18, 15. 18) verheissenen Propheten erklärten einige den Josua, andere den Samariter *Δοσθῆν* oder Dositheos, einen Zeitgenossen des Magiers Simon. Dieser verachtete die Propheten Gottes (was wir schon durch Hippolytus I wissen) und den Patriarchen Judas, wogegen er auf sich selbst alles bezog, verfälschte auf unzählige Weise den mosaischen Oktateuch[267]), über welchen eine Schrift des

---

quid statuunt, quia unusquisque quo habitu, quo loco, qua positione in die sabbati fuerit inventus, ita usque ad vesperam debeat permanere, id est vel si sedens, ut sedeat tota die, vel si iacens, ut tota die iaceat. Vgl. Exod. 16, 29. Der griechische Text ist nicht so vollständig erhalten.

[265]) In Ioan. Tom. XIII, 27 (Opp. IV, 237): *ἀπὸ Σαμαρέων Δοσίθεός τις ἀναστὰς ἔφασκεν αὐτὸν εἶναι τὸν προφητευόμενον Χριστόν, ἀφ' οὗ δεῦρο μέχρι εἰσὶν οἱ Δοσιθεινοί, φέροντες καὶ βίβλους τοῦ Δοσιθέου καὶ μύθους τινὰς περὶ αὐτοῦ διηγούμενοι ὡς μὴ γευσαμένου θανάτου, ἀλλ' ἐν τῷ βίῳ που τυγχάνοντος.*

[266]) Freilich lesen wir hier: *Μαρκιανὸς δὲ τηνικαῦτα, ὅς τοῖς Ῥωμαϊκοῖς ἐνίδρυτο σκήπτροις, ἕβδομον ἔτος ἤνυε τῆς βασιλείας*, was auf einen älteren Eulogios im J. 457 führen würde. Der oben genannte Eulogios lässt sich nur dann aufrecht erhalten, wenn man mit J. A. Fabricius durch Textänderung den Kaiser *Μαυρίκιος* (582—603) herausbringt.

[267]) d. h. Pentateuch nebst Josua, Richtern, Rut, vgl. *Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν ἤδη πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα — ἐπιμελείᾳ — Νικηφόρου κτλ.* Lips. 1772. Den Dositheern schreibt Epiphanius Prooem. libri I. p. 276 nur den Gebrauch des Pentateuchs zu. Die Benennung *ἡ ὀκτάτευχος* stimmt besser zu dem Ende des 6. Jahrh., als zu dem J. 457.

Dositheos vorausgesetzt wird, hinterliess noch andere thörichte Schriften, wohl die *ἱερολογίαι* (s. Anm. 269) und verwarf auch die Auferstehung[268]). Ueber die beiden streitenden Theile der Samariter, welche Vertheidigungs- und Streitschriften eingereicht hatten, hielt Eulogios auf einer Synode Gericht. In dem genannten *Ὅρος* widerlegte nun Eulogios die samaritische Auferstehungsleugnung, welche auch Dositheos vertrat, ferner dessen gut samaritische Lehren, dass die Engel reine Geschöpfe aus dem Nichts seien, dass es keine andern Dämonen gebe, als die Götzenbilder, dass die Welt unvergänglich, die Seele aber vergänglich sei[269]). Die Lehre, dass die Engel aus Nichts entstanden seien, ist freilich unanstössig und nur ein Zeichen, dass Dositheos gut monotheistisch gesinnt war. Die Lehre, dass es keine eigentlichen Dämonen gab, ist wenigstens die Ansicht des Juden Tryphon in Justin's Dialog c. 79 p. 305, welcher *ἀγγέλους πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ* vorwarf.

Die Dositheaner haben sich noch lange erhalten, und arabischen Schriftstellern verdanken wir noch weitere Nach-

---

268) P. 285 ed. Bekker.: *Οἱ δὲ τοῦτον μὲν* (den Josua) *παρεγράφοντο, Δοσθὴν δέ τινα τοὔνομα ἢ Δοσίθεον ἀνεκήρυττον, Σαμαρείτην μὲν καὶ αὐτὸν τὸ γένος, συνακμάσαντα δὲ κατά γε τοὺς χρόνους Σίμωνι τῷ μάγῳ· καὶ τοῦτον εἶναι τὸν προφητευθέντα τερατευόμενοι ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπωνυμίαν ἔφερον, Δοσθηνοὶ καλούμενοι. οὗτος δὲ ὑβριστὴς μὲν γέγονε τῶν τοῦ θεοῦ προφητῶν, ὑβριστὴς δὲ μάλιστα τοῦ Ἰούδα τοῦ ἑνὸς τῶν δώδεκα πατριαρχῶν, μηδὲ τοὺς περὶ αὐτοῦ μυρίους ἐπαίνους παρὰ τῆς μωσαϊκῆς γραφῆς αἰσχυνθείς. τοὺς οὖν εἰρημένους πάντας πλύνων καὶ διαγελῶν εἰς ἑαυτὸν πάντα καὶ τὴν προφητείαν καὶ τὴν ἄλλην περιέσπα θειότητα. μυρίαις δὲ καὶ ποικίλαις ἄλλαις νοθείαις τὴν μωσαϊκὴν ὀκτάτευχον κατακιβδηλεύσας καὶ ἕτερά τινα συγγράμματα μωρά τε καὶ ἀλλόκοτα καὶ ἀπεναντία πνευματικῆς νομοθεσίας συντεταχὼς τοῖς πειθομένοις κατέλιπεν. ἀπεκήρυττε δὲ καὶ τὴν ἀνάστασιν.*

269) Ebdas. p. 286: *οὕτω τὸ δυσσεβὲς περὶ ἀναστάσεως διὰ τῶν ἱερολογιῶν Δοσιθέου κήρυγμα καταβαλών, καὶ ὅτι φθαρτὸς ὁ κόσμος (ἐκεῖνος γὰρ φθαρτὴν μὲν τὴ ψυχήν, ἄφθαρτον δὲ τοῦτον ἐτερατολόγει), καὶ ὅτι τῶν ἀγγέλων ἡ φύσις παρὰ θεοῦ ὑπέστη (τῶν γὰρ μὴ ὄντων καὶ τούτων τὴν φύσιν ἐκεῖνος ὁ ληρώδης ἐνόμιζε), καὶ δὴ καὶ ὅτι τὸ δαιμόνιον γέγονέ τε καὶ διαμένει φῦλον (οἱ γὰρ Δοσθηνοὶ τὰ μὲν εἴδωλα δαίμονας ἔλεγον, ἄλλο δέ τι δαιμόνιον φῦλον οὐκ ἐγίνωσκον), εἰς πολλὴν αὐτὸν ἐλάσαι φρενοβλάβειαν διήλεγξεν.*

richten[270]). Im zehnten Jahrhundert berichtet Massudi (a. a. O. II, 216): die Samariter haben sich in zwei Sekten getheilt, die Kuschan (Kuschim, gewöhnliche Samariter?) und die Dustan (Dositheaner), und eine von diesen (gewiss nicht die Kuschan, sondern die Dustan) leugne die Auferstehung. Im vierzehnten Jahrhundert meldet Abulfeda in seiner samaritischen Chronik (a. a. O. II, 333 sq.): In der Zeit nach dem Makkabäer Simon trennten sich Einige von den Samaritern und bildeten sich eine eigenthümliche Lehre. Man nannte sie Dostan (Dositheaner), weil sie die gesetzlich festgestellten Feste aufhoben und alle von den Vätern und Vorfahren empfangenen Gewohnheiten aufgaben. Sie schafften ab den Gebrauch der astronomischen Tafeln und setzten alle ihre Monate fest auf dreissig Tage ohne Unterschied[271]). Diese festen Monate zu dreissig Tagen lehren uns vielleicht den Dositheos des Pseudo-Clemens (als den Hestōs oder festen Monat) mit dreissig Hauptschülern und der Helena (dem neuen Monate) verstehen. Das weltherrschende Volk der Römer hatte seit 45 v. Chr. seinen verbesserten julianischen Kalender. Da mochte auch ein Gesetzeslehrer der Samariter, deren Auferstehungsleugnung er beibehielt[272]), den israelitischen Kalender verbessern wollen, aber namentlich dadurch Anstoss erregen, dass er auf solche

---

[270]) Vgl. Silvester de Sacy, Chrestomathie arabe, ed. II, 1826, Tom. I, p. 335 sq. 344. 363, auch L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael etc. Bd. II. 1857, S. 600 f., wo sich sonst freilich manche Irrthümer finden. Origenes sagt (Anm. 248) keineswegs, Dositheos habe die Samariter dem Christenthum zuführen wollen. Eulogios sagt (S. 254) nicht, Dositheos habe eine grosse Anzahl von Werken verfasst, besonders eine „Geschichte der Samaritaner, die er aus der Tradition der Alten gesammelt habe". Die Auferstehungslehre schreibt wohl Epiphanius dem Dositheos noch zu (Haer. XIII), aber ganz irrthümlich.

[271]) Schon den Sadducäern ward es nachgesagt, dass sie die Monate zu dreissig Tagen zählten, vgl. A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857, S. 149.

[272]) Abulfeda (a. a. O. p. 344): „Die Dositheaner sagten, dass die Belohnungen und die Strafen sich vollziehen in dieser Welt, aber die Kuschan (die gewöhnlichen Samariter späterer Zeiten) erkannten an das zukünftige Leben, seine Belohnungen und seine Strafen." Vgl. auch Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen, übersetzt von Haarbrücker, 1850. I. S. 258.

Weise die Ordnung der Festtage störte[273]). Sonst wollte Dositheos, wie namentlich seine Sabbatfeier lehrte, das mosaische Gesetz sehr strenge beobachtet wissen[274]), und von Einmischung heidnischer Lehren ist bei ihm nichts zu bemerken. Eine Anknüpfung für die eigentliche Häresie bot nur sein Vorgeben, der von Moses verheissene Prophet selbst zu sein, was ihn zu einer Art von Pseudo-Christus macht.

---

273) Die Uebrigen haben die Dositheaner, wie Epiphanius Haer. XII ausdrücklich bezeugt, die Feste der Juden gefeiert.

274) Hierher gehört noch Andres, was Abulfeda mittheilt: Die Dositheaner lehrten, dass man den Jahvehnamen nicht aussprechen, sondern dafür אלהים sagen solle. Sie schafften die Festtage ab und zählten die fünfzig Tage bis Pfingsten vom zweiten Tage des Passah an [doch wohl vom 16. Nisan an, wie die herrschende Sitte der Juden]. Am Sabbat solle man nicht aus Gefässen von Erz oder Glas trinken. Dem Vieh solle man nicht am Sabbat selbst zu essen und zu trinken geben, sondern die Nahrung vor dem Sabbat hinsetzen. Eier dürfe man nur von opferbarem Geflügel geniessen. Der Schatten eines Grabes sei unrein, und Jeder sei sieben Tage lang unrein, dessen Schatten auf ein Grab falle.

Zweites Buch.

Die Häresien des Märtyrers Justinus nebst Fortbildungen.

Durch das Labyrinth der Häresien des Urchristenthums werden wir am sichersten den Weg finden, wenn wir uns an die drei hervorragenden Häreseologen halten. Bei dem grundlegenden Justinus ist die Häresie noch lediglich gnostisch, begründet durch den samaritischen Magier Simon, auf den Gipfel erhoben durch Marcion aus Pontus. Gelingt es uns, die Darstellung Justin's noch wesentlich herzustellen, so werden wir ein wirkliches Bild der Häresie bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts erhalten. Nicht als ob Justin's Darstellung keiner Berichtigung und Ergänzung durch andere Berichte bedürfte, nicht als ob sie nicht Nachträge durch die Nachfolger zuliesse. Aber die Nachträge sind selbst schon ein Zeichen einer fortgeschrittenen Ansicht der Kirche. In dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts beschreibt Irenäus nicht bloss weitere Sprösslinge der schon von Justinus bekämpften „gnostischen" und valentinianischen Häresie, nicht bloss verwandte Erscheinungen, welche Justinus noch übergangen hatte, wie Karpokratianer und Nikolaiten, sondern er fügt auch eine ganz neue Art von Häresien hinzu, welche Justinus als solche noch nicht gekannt hatte. Neu ist bei Irenäus die judaistische Häresie, sowohl in der gnostischen Gestaltung Kerinth's, als auch in der gewöhnlicheren Gestaltung der Ebionäer, und der jüngste von seinen Häretikern ist Tatianus. Nicht als ob der Judais-

mus erst zu seiner Zeit aufgekommen wäre, sondern weil er dem herrschenden Urtheile seiner Zeit bereits als Häresie erschien. Noch erweiterter wird der Umfang der Häresie bei Hippolytus I. II im Ausgange des zweiten und im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts, welcher nicht bloss die schon von Justinus und Irenäus bekämpften Häresien weiter verfolgt, insbesondere „die gnostische Häresie" als Ophitismus, zu den Valentinianern den Herakleon, zu Marcion den Lucanus und den Apelles hinzufügt, sondern auch als die neuen Häretiker seiner Zeit die Kataphryger und Tesseraskaidekatiten, die ebionisirenden und die patripassianischen Monarchianer bekämpft. Folgen wir durch das Labyrinth der vorchristlichen Häresien diesen drei Führern nach einander, so werden wir nicht bloss den Fortschritt der häreseologischen Ansicht der Kirche, sondern auch den Fortschritt der häretischen Bewegungen selbst erkennen, wenn wir nur das von einzelnen Häreseologen bloss Nachgeholte und das für sie wirklich neu Hinzugekommene gehörig unterscheiden. Einzelnes mag namentlich aus Epiphanius ergänzt werden.

Die Häresien der christlichen Zeit hat Justinus, welchem sich die Nachfolger thatsächlich anschliessen, begonnen mit dem Magier Simon.

1. Der Magier Simon von Gitta.

Die Apostelgeschichte erzählt 8, 5—24: Als die Christen durch jene Verfolgung, in welcher sich Saulus hervorthat, aus Jerusalem verscheucht wurden, kam Philippus in die Stadt Samarien, verkündigte dort Christum und fand Glauben. Durch die Wunder, welche er wirkte, ward auch der Magier Simon gläubig und liess sich taufen. Wir lesen V. 9—13: „Ein Mann aber mit Namen Simon war vorher in der Stadt, Magie treibend und in Staunen setzend das Volk von Samarien, indem er sich selbst für einen Grossen ausgab (λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν). [10] Auf ihn achteten Alle vom Kleinen bis zum Grossen, indem sie sagten: „Dieser ist die Kraft Gottes, die da heisst die grosse" (οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη). [11] Sie achteten aber auf ihn, weil er sie geraume Zeit durch die magischen Künste (ταῖς

μαγείαις) in Erstaunen gesetzt hatte. [12] Als sie aber dem Philippus glaubten, der die frohe Botschaft verkündigte in Betreff des Reiches Gottes und des Namens Jesu Christi, liessen sich taufen Männer und Weiber. [13] Simon aber glaubte gleichfalls, liess sich taufen, hielt sich zu Philippus und gerieth in Erstaunen, da er schaute grosse Zeichen und Wunder." Ein Magier, welcher bei den Samaritern Glück macht und auch das neue Evangelium nicht verschmäht, kann nicht befremden. Aber Petrus und Johannes kommen nach Samarien, um den Getauften durch Gebet und Handauflegung den heiligen Geist mitzutheilen. Simon bietet ihnen Geld, um die Macht der Geistesmittheilung durch Handauflegung, dieses apostolische Vorrecht, welches Paulus Apg. 19, 6 mit Erfolg ausübt, gleichfalls zu erhalten. Entrüstet weist Petrus sein Anerbieten ab und fordert ihn auf zur Busse, indem er sein arges Treiben in der Zukunft vorhersagt, und sein Wort macht auf Simon noch Eindruck (8, 23. 24). So scheidet die paulinische Apostelgeschichte von dem Magier Simon in Samarien, um bald darauf (9, 1 f.) die Bekehrung des wuthschnaubenden Christenverfolgers Saulus auf dem Wege nach Damaskus zu erzählen. Hat sie nur das Zerrbild und die geschichtliche Gestalt des Paulus, den falschen Apostel, welcher von den Judaisten durch schnödes Geld, durch Liebesgaben für die Urgemeinde die Anerkennung seiner Apostelwürde erlangen wollte, und den früheren Verfolger, dann auserwählten Herold Christi auseinander halten wollen? So habe auch ich früher geurtheilt [275]). Aber bei weiterer Forschung habe ich mich doch von der Geschichtlichkeit des Magiers Simon überzeugt [276]) und muss annehmen, dass die Apostelgeschichte nur den vom Christenthum oberflächlich berührten Magier und den durch das Christenthum umgewandelten Pharisäer der Wahrheit gemäss auseinander halten wollte.

In judenchristlichen Kreisen findet sich allerdings Simon-

[275]) Der Magier Simon, Z. f. w. Th. 1868. IV, S. 357—396, Einl. in d. NT. S. 603 f., dann weiter in der Z. f. w. Th. 1876. I. S. 72 f. 1877. IV. S. 502 f.

[276]) Vgl. die gelegentlichen Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1878. III. S. 327, 1. 1881. I. S. 16.

Paulus oder der Magier Simon als Zerrbild des Paulus, aber doch nicht von Anfang an. Der judaistische und antipaulinische Pseudo-Clemens (Recogn. II, 7 sq. Hom. II, 22 sq.) weiss, dass Simon, des Antonius und der Rahel Sohn, aus dem Flecken *Γεττῶν* (Gethonum, Gytthorum) in der Landschaft Samaria stammte und griechische Bildung erhielt. Die jüngere Darstellung der Homilien lässt ihn in Alexandrien studirt und sich sofort der Magie ergeben haben. Die ältere Darstellung der Recognitionen lässt, wie wir gesehen haben (S. 36 f.), diesen Samariter Simon in die Schule des samaritischen Dositheos, welcher als der Hestōs die Helena und dreissig Hauptschüler um sich hat, eindringen und denselben verdrängen, sich selbst zu der Würde des Stehenden und zu dem Besitze der Helena emporschwingen. So giebt Simon sich selbst für eine über den Weltschöpfer erhabene Kraft aus, die Helena aber für die von den oberen Himmeln herabgeführte Weisheit, welche die Mutter des Alls sei. Simon, welcher als magischer Gaukler, auch als Schriftsteller [277]) dargestellt wird, kommt nun im siebenten Jahre nach dem Tode Jesu [278]) mit Petrus zusammen, aber nicht in Samarien, sondern in Cäsarea. In den dreitägigen Streitreden mit Petrus vertritt Simon immer noch die samaritische Lehre bis zur Unsterblichkeitsleugnung (Rec. II, 70), wie er sich denn als der Hestōs sammt der Helena an den Vorgang des Dositheos anschliesst. Aber diese Lehre ist doch schon gesteigert zu einer Art Gnosis. Simon bestreitet die Grundlehre von dem Einen Gott, welcher die Welt schuf (Rec. II, 37), behauptet dagegen, es gebe viele Götter, aber nur Einen unbegreiflichen und Allen unbekannten, den Gott der Götter (Rec. II, 38), dessen Wesen Güte, nicht Gerechtigkeit ist (Rec. III, 37 sq.). Diese Behauptung will er wohl aus dem Gesetzbuche (Rec. II, 39) und aus den Worten Jesu

[277]) Petrus sagt zu Simon Recogn. II, 38: hunc quem dicis esse incomprehensibilem et incognitum omnibus deum, ex scripturis Iudaeorum, quae in auctoritate habentur, probare potes, an ex aliis aliquibus, quas omnes ignoramus, an ex graecis auctoribus, an ex tuis scripturis propriis? certe ex quibuscunque vis dicito, ita tamen, ut ostendas eas prius esse propheticas.

[278]) Vgl. Clem. Recogn. I, 43. 70 mit IX, 29.

(Rec. II, 40) beweisen, aber so, dass selbst dem Moses und Jesu die wahre Erkenntniss der höchsten Gottheit noch gefehlt habe (Rec. II, 49, vgl. c. 51). Aus dem Buche des Gesetzes und der Schöpfung selbst soll die Unvollkommenheit des Weltschöpfers erhellen (Rec. II, 53. 54). Die Seelen stammen von dem guten Gotte und sind gefangen herabgeführt in diese Welt, zu deren Schöpfung der gute Gott den Weltschöpfer aussandte, welcher sich dann für den höchsten Gott ausgab (Rec. II, 57). Omnibus enim tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima (Rec. II, 58). So vertritt Simon eine über den einfachen Mosaismus und das Christenthum hinausgehende Weltansicht. In das Christenthum aber greift Simon auf doppelte Weise ein, erstlich als der falsche Heidenapostel, zweitens als der Antichrist. Plötzlich und unvermittelt lässt Pseudo-Clemens als Bearbeiter des alten *Κήρυγμα Πέτρου* an die Stelle des „feindseligen Menschen", wie Pseudo-Petrus den Paulus als Feind des Gesetzes (epi. ad Iacob. 2) einführte und als Christenverfolger von Jerusalem nach Damaskus ziehen liess (Rec. I, 70. 71. 73), einen gnostischen Samariter Simon treten (Rec. I, 72. 74). Und dass auch dieser Simon immer noch den Paulus bedeuten soll, erkennt man daraus, dass Rec. II, 18 das harte Wort des Paulus 2 Kor. 11, 14 gegen seine judaistischen Gegner auf Simon angewandt wird (malignus transformans se in splendorem lucis). Niemand kann es missverstehen, wenn Rec. III, 49 das *σκεῦος ἐκλογῆς*, wie Paulus Apg. 9, 15 bei seiner Bekehrung genannt wird, auf Simon übertragen wird: quod vas electionis factus est maligno. Als der falsche Apostel der Heiden kommt Simon dem Petrus zuvor, welcher als der wahre Apostel der Heiden auszieht (Rec. III, 56. 61. 65). Und wenn Paulus in Rom seine Laufbahn geendet hat, so wird auch Rec. III, 63. 64 Rom als das Ziel der Reisen Simon's bezeichnet. Der pseudoclementinische Simon erscheint ferner als der Antichrist. Schon Rec. I, 72 wird der Hestōs, für welchen Simon sich ausgiebt, als ein andrer Name für Christus gedeutet (adserentem se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine Christum). Und Rec. III, 47 sagt Simon: quia ego sum filius dei stans in aeternum, et credentes mihi similiter stare in perpetuum faciam. Simon eignet sich Rec. II, 14 gar die vater-

lose Erzeugung Jesu an und streift hier, wie Rec. III, 47, ganz in das Doketische. Dieser samaritische Magier Simon, der gnostische Irrlehrer, der verkappte Paulus, ja der Antichrist, geht nun vollends auf göttliche Verehrung aus, wie er Rec. II, 9 sagt: Adorabor ut deus, publice divinis donabor honoribus, ita ut simulacrum mihi statuentes tanquam deum colant et adorent. Dieses Ziel hofft er in Rom zu erreichen, dicens se Romam petere, ibi enim in tantum placiturum, ut deus putetur et divinis publice donetur honoribus (Rec. III, 63).

Dass dieser samaritisch-gnostische Simon-Paulus, zugleich Antichrist, sammt seiner Helena auf eine ältere Darstellung, welche den Paulus als den feindseligen Menschen von einem andern Magier Simon noch unterschied, aufgepfropft ist, erhellt aus dem weiteren Inhalte der Recognitionen. Pseudo-Clemens lässt den samaritischen Magier Simon wohl, als er in Cäsarea durch Petrus überwunden ist, nach Rom fliehen wollen, aber nicht einmal Anstalten machen, dahin zu gelangen. Anstatt von Cäsarea, wie er vorgiebt, nach Rom zu fahren, treibt er noch Monate lang in Phönikien und Syrien sein Wesen, zunächst in Tripolis (Rec. III, 73), dann in Syrien (Antiochien), wohin er vor Petrus weiter entflieht (Rec. IV, 3). Und wie das Reiseziel Rom ganz verschwindet, so kommt auch Simon's Helena im Folgenden gar nicht mehr zum Vorschein. Ganz allein fährt Simon von Cäsarea ab (Rec. III, 63). Auch als er weiter von Antiochien nach Laodicea (Rec. X, 52), dann nach Judäa (Rec. X, 57. 59) entflieht, fehlt die Helena in seiner Umgebung. Die Flucht nach Judäa lässt uns den Simon sogar als Samariter vergessen. Sichtlich hat Pseudo-Clemens in seiner Umarbeitung des alten pseudopetrinischen *Κήρυγμα Πέτρου* (Rec. I—III) den samaritisch-gnostischen, paulinisch-antichristlichen Magier Simon eingeführt, ohne ihn in dem Folgenden, den *Περιόδοις Πέτρου* und den *Ἀναγνωρισμοῖς* fortzuführen. Wie die Grundschrift, das noch nicht überarbeitete *Κήρυγμα Πέτρου*, so kennen auch die *Περίοδοι Πέτρου* (Rec. IV—VI), welche zu der Predigt des Petrus für die gläubigen Juden seine Predigt für die Heiden hinzufügten, nach einer flüchtigen Erwähnung Simon's (Rec. IV, 3), welche bloss zur Anknüpfung an das Vorhergehende dient und recht

gut der Ueberarbeitung angehören kann, noch lediglich den „feindseligen Menschen“, welcher anfangs als Verfolger der Gläubigen, dann als falscher Apostel der Heiden auftrat. Es ist die alte Paulus-Strasse von Cäsarea bis Antiochien (vgl. Apg. 9, 30. 10, 25. 18, 22), auf welcher Petrus als der wahre Apostel der Heiden den falschen verfolgt. Da handelt es sich gar nicht um jemand, welcher selbst als Christus auftritt, sondern lediglich um falsche Apostel und Lehrer, welche, vom Teufel angestiftet, sub nomine quidem Christi loquuntur, daemonis autem faciunt voluntatem (Rec. IV, 34). Dem Auftreten solcher falschen Herolde Christi wird Rec. IV, 35 vorgebeugt durch die Verordnung, dass die Heiden nur solchen Lehrern glauben sollen, welche in Jerusalem von Jakobus oder dessen Nachfolgern geprüft und beglaubigt worden sind. Es zielt unverkennbar auf Paulus als den Apostel der Heiden, wenn da gesagt wird: sed neque propheta neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. unus enim est verus propheta, cuius nos XII apostoli verba praedicamus. ipse enim est annus dei acceptus, nos apostolos habens XII menses. Und es bezieht sich auf die durch Paulus angeregte Streitfrage über Glaubens- und Werk-Gerechtigkeit, wenn Petrus Rec. V, 35 den Heiden das Ziel vorhält, ut credentes deo per opera bona possitis una nobiscum futuri seculi haeredes existere. Selbst wenn hier Simon schon den Paulus bedeuten sollte, tritt er doch noch gar nicht als Gnostiker, ja als Antichrist, sondern nur als falscher Apostel der Heiden auf. Die Ἀναγνωρισμοὶ (Rec. VII—X), welche den Clemens aus kaiserlichem Geschlechte und dessen Wiedervereinigung mit den Seinigen an die Reisen des Petrus in der Heidenwelt anschliessen, bieten allerdings den Simon als Paulus, aber nicht als einen samaritischen, sondern als einen jüdischen Magier. Auf solchen Simon führen uns die beiden Brüder des Clemens, welche als Niketes und Aquila im Hause der Justa zu Cäsarea in jüdischer Religionslehre und hellenischer Bildung erzogen wurden [279]). Mit ihnen zusammen ward auch der

[279]) Niketes erzählt Recogn. VII, 32: Quae (Iusta) cum (nos) emisset habuit loco filiorum, ita ut etiam graecis nos literis et liberalibus attentis-

Magier Simon erzogen, welchen sie anfangs für den in ihrer Religion verheissenen Propheten und Heiland hielten, bis sie durch Zakchäus bekehrt wurden [280]). Dieser Simon, welcher in Cäsarea, einer jüdischen Stadt [281]), aufwächst und jüdischen Religionsunterricht erhält, sollte ein Samariter von Geburt gewesen und durch die Schule des Samariters Dositheos hindurchgegangen sein? Ohne alle Vermittelung des Dositheos und seiner Hestōs-Würde kommt er von selbst darauf, sich für den Deut. 18, 15 f. verheissenen Propheten zu erklären. Und wenn Niketes und Aquila schon fast von ihm bethört sind, als sie durch Zakchäus bekehrt werden, so können sie ihn ja nicht schon vorher so durchschaut haben, wie Aquila Rec. II, 6 sq. 19 erzählt. Kein Wort auch von der Helena, welche zu dem samaritisch-gnostischen Simon so wesentlich gehört. Vielmehr ein männliches Gefolge des judenfeindlichen Grammatikers Appion ὁ πλειστονίκης, des Mathematikers Anubion und des Athenodorus (Rec. X, 57—59). Und warum flieht Simon hier von Antiochien nach Judäa, wenn er doch in Samarien zu Hause sein sollte? Alles führt auf einen nicht samaritischen, sondern jüdischen Magier Simon, welcher in Cäsarea aufwächst und als falscher Messias auftritt. Und eben in Cäsarea ist uns in der Umgebung des Procurators Felix, welcher den Paulus dort zwei Jahre lang gefangen hält (Apg. 24, 27), ein

---

sime erudiret. ubi vero adolevimus, etiam philosophorum studiis operam dedimus, quo possimus religionis divinae dogmata philosophicis disputationibus adserentes refutare gentiles. Vgl. Hom. XIII, 7, wo die Justa γυνή τις Ἰουδαίοις προσήλυτος genannt wird. Petrus nennt sie Rec. IX, 36 eine religiosa femina.

280) Niketes fährt Rec. VII, 33 fort: Simoni autem cuidam mago, qui nobiscum una educatus est, pro amicitiis et puerili consuetudine adhaesimus, ita ut paene ab eo decipi possemus. fertur enim in religione nostra (Deut. XVIII, 15 sq.) sermo de propheta quodam, cuius ab omnibus qui religioni huic deserviunt speraretur adventus, per quem immortalis et beata vita credentibus danda promittitur. hunc ergo nos putabamus esse Simonem. — nos interim cum paene iam deciperemur a Simone, quidam collega domini mei Petri Zacchaeus nomine monuit, ne falleremur a mago, sed obtulit nos advenienti Petro, ut ab ipso quae erant sana et perfecta doceremur.

281) Vgl. Clem. Rec. II, 37 mit III, 65. V, 4.

jüdischer Magier Simon bezeugt [282]). Ist nun Paulus überhaupt als der Magier Simon dargestellt worden, so darf es nicht übersehen werden, dass er mit dem jüdischen Magier Simon in Cäsarea, nicht mit dem samaritischen Magier desselben Namens in nähere Berührung gekommen ist. Den Judaisten von Korinth galt er gar als ein Schurke (2 Kor. 12, 16). Kein Wunder, wenn er von dieser Seite auch mit dem verhassten Namen des felicianischen Magiers bezeichnet ward. So wird Paulus hier zu dem jüdischen Magier Simon, welcher gerade in Antiochien, wo Paulus dem Petrus offen entgegengetreten war (Gal. 2, 11 f. Clem. Hom. XVII, 19), von Petrus besiegt wird. Aber dieser Simon tritt doch schon als falscher Christus auf. So erst ist der Weg gebahnt für Pseudo-Clemens, welcher die Paulus-Bedeutung Simon's beibehielt, aber den jüdischen Magier Simon zu Cäsarea in den samaritischen Magier Simon aus Gitta mit der Hestōs-Würde und der Helena umsetzte und diesen gar als Antichrist auftreten liess. Erst die späteren Homilien des Pseudo-Clemens haben den Unterschied des jüdischen und des samaritischen Simon-Paulus verwischt und den samaritisch-gnostischen Simon noch nach der Besiegung zu Cäsarea (Hom. I—III) fortgeführt [283]). Ausgegangen aber ist das judenchristliche Zerrbild Simon-Paulus keineswegs von dem samaritischen, sondern von dem jüdischen Magier Simon. Und die altchristlichen Häreseologen wissen von solchem Simon-Paulus ebenso wenig, wie die Apostelgeschichte.

Der Märtyrer Justinus, dessen Bericht über Simon wir schon kennen gelernt haben (s. o. S. 23 f.), kennt als Simon's Geburtsort den Flecken Gitta in der Landschaft Samarien [284]),

---

[282]) Josephus meldet Ant. XX, 7, 2 von Felix, welcher sich in die Drusilla verliebt hatte: *καὶ Σίμωνα ὀνόματι τῶν ἑαυτοῦ φίλων, Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπειν πρὸς αὐτὴν ἔπειθε τὸν ἄνδρα προλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι, μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενοι μὴ ὑπεηφανήσασαν αὐτόν.* Dass dieser Simon nur vorgab, ein Magier zu sein, thut wenig zur Sache. Immer war er ein professor artis magicae. Die Herkunft von Kypros war durch das Auftreten in Cäsarea zurückgedrängt.

[283]) Clem. Hom. IV, 2. 4. 5. V, 2. VI, 26. VII, 2. 9 (*ὡς αὐτὸς ὢν θεὸς*). VIII, 3. XVI, 1 f.

[284]) Plinius hist. nat. V, 19 (17) kennt einen Ort Getta am Karmel.

lässt den Simon Magie treiben und mit der Helena umherziehen, sagt aber nichts von der Dositheos-Schule und von der Hestōs-Würde. Simon's Helena soll früher in einem Bordell gewesen sein. Es stammt unmittelbar vom Teufel, dass Simon sich selbst für den obersten Gott, seine Helena für dessen erste Ennoia ausgiebt und fast bei allen Samaritanern, auch bei einigen Heiden Glauben und Verehrung findet. So lässt Justinus den Simon in Samarien wirken, ohne dass er ihn dort, wie die Apostelgeschichte, mit Petrus zusammentreffen liesse. Ebenso wenig erzählt er mit Pseudo-Clemens dessen Zusammentreffen mit Petrus in Cäsarea. Bei Justinus findet sich überhaupt keine Spur von der Paulus-Bedeutung Simon's. Dagegen erzählt Justinus Simon's Auftreten in Rom, welches Pseudo-Clemens wenigstens beabsichtigt sein liess. Er weiss, dass Simon in Rom grossen Erfolg hatte, den Senat und das Volk in Erstaunen setzte und wirklich göttliche Ehren erlangte, auch durch eine Bildsäule. Aber er sagt nicht, wie Pseudo-Clemens, dass Simon, von Petrus besiegt, nach Rom entflohen, auch nicht, dass er schon unter Kaiser Tiberius dahin gekommen wäre, sondern ausdrücklich, dass er erst unter Kaiser Claudius dahin kam. Justin's Bericht zeigt auch nicht die geringste Abhängigkeit von der Apostelgeschichte oder Pseudo-Clemens und fällt schwer ins Gewicht als die Darstellung eines bedeutenden Mannes samaritischer Herkunft. Justinus sieht freilich, trotz der Helena, von Simon's Zusammenhang mit dem samaritischen Lehrer Dositheos ganz ab und stellt den Simon als den vom Teufel selbst angestifteten Urheber der Selbstvergötterung dar. Er irrt sich auch, wie man jetzt ziemlich allgemein anerkennt, indem er die Inschrift einer römischen Bildsäule SEMONI DEO SANCO wiedergiebt SIMONI DEO SANCTO. Allein da bezeugt er doch immer etwas Thatsächliches, und sein ganzes Versehen besteht in der Verwechselung von E und I. So muss auch etwas Thatsächliches zu Grunde liegen, wenn Justinus ausdrücklich berichtet, dass „fast alle Samariter, Wenige aber auch unter den andern Völkern“ den Simon „als den ersten Gott“ bekennen und verehren, seine Helena als des ersten Gottes „erste Ennoia“, dass die samaritischen Landsleute den Simon für θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας erklären. Aber ist

das Thatsächliche etwa lediglich die Verehrung der morgenländischen Gottheiten Semo und Selene[285]), des Sonnengottes Herakles-Melkarth und der Selene[286])? Allerdings hat unter den Samaritern die Verehrung eines Götterpaares, des Baal-Herakles-Zeus und der Astarte-Selene wirklich Eingang gefunden (s. o. S. 154). Aber von einer weiten Verbreitung des Semo-Cultus findet sich doch keine Spur. Und woher der Geburtsort Gitta? Hatte Dositheos sich für den von Moses verheissenen Propheten ausgegeben, so mochte Simon von Gitta wohl gar sich und seine Helena für die sichtbare Erscheinung oder Fleischwerdung des höchsten Götterpaares erklären und bei vielen Landsleuten Glauben finden. Bewegen wir uns doch in der Zeit der kaiserlichen Apotheosen.

Justin's Bericht über seinen Landsmann Simon von Gitta in dem Syntagma gegen alle Häresien liegt also wenigstens in seinem eigenen Auszuge vor. Am Ende ist er noch vollständiger erhalten durch die drei Nachfolger Irenäus, Hippolytus I. II, auch durch Tertullianus. Da finden wir Justin's eigenthümliche Auffassung völlig wieder. Simon erscheint auch bei diesen Schriftstellern als der erste Selbstvergötterer, und zwar so, dass er sich und seine Helena vergötterte. Auch hier zieht er unter Kaiser Claudius nach Rom und bringt es zu göttlichen Ehren, selbst durch eine Bildsäule. Den Simon stellen auch Justin's häreseologische Nachfolger ohne allen Zusammenhang mit Dositheos und ohne alle Paulus-Züge dar.

Irenäus adv. haer. I, 27, 1—4 beginnt mit der Erzählung der Apg. 8, 9 f., welche ihn Harnack (I, 71. 86) schon aus Justin's Syntagma geschöpft haben lässt. Dieser Behauptung kann man nicht beistimmen. Justinus nimmt in der Apologie (I, 26. 56) auf die Apostelgeschichte gar keine Rücksicht, hat dieselbe überhaupt nirgends ausgenutzt, geschweige denn wörtlich ausgeschrieben. Dass der Anfang mit der

---

[285]) So Baur (Christl. Gnosis S. 306 f.) und Zeller (Apostelgeschichte S. 167 f.). Ich selbst habe früher die samaritische Wiedergabe des unaussprechlichen Gottesnamens יהוה durch הֲשֵׁם (noch jetzt Aschim) herbeigezogen (Z. f. w. Th. 1868. IV. S. 390). Aber da fehlt die Helena gänzlich.

[286]) So Lipsius, Gnosticismus, 1860, S. 124.

Apostelgeschichte vielmehr lediglich dem Irenäus angehört, darf man aus dem künstlichen Uebergange zu dem Folgenden schliessen, was auch Lipsius (I, 77 f.) auf Justinus zurückführt. Den Bericht aus der Apostelgeschichte schliesst Irenäus c. 1 mit der Verurtheilung Simon's durch Petrus (Apg. 8, 23). Dagegen lässt er Simon's Demüthigung Apg. 8, 24 weg. Dieselbe stimmte ja nicht zu dem noch ärgeren Treiben Simon's, welches Irenäus im Einklange mit Justinus anschliesst: Et cum adhuc magis (magus var. l.) non credidisset deo et cupidus intendit contendere contra apostolos, uti et ipse gloriosus videretur esse, et universam magicam adhuc amplius inscrutans, ita ut in stuporem cogeret multos hominum, quippe cum esset sub Claudio Caesare, a quo etiam statua honoratus esse dicitur propter magicam: hic igitur a multis quasi deus glorificatus est et docuit semetipsum esse, qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit. esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum qui sit supra omnia pater, et sustinere vocari se quodcunque eum vocant homines. Das ist ein andrer Bericht, als der aus der Apostelgeschichte, deren Schluss vor ihm wegfiel. Dieser andere Bericht trifft aber zusammen mit Justinus durch Erwähnung der Bildsäule unter Kaiser Claudius und der göttlichen Verehrung Simon's. Auch die von Justinus berichtete Selbstvergötterung Simon's wird nur genauer bestimmt durch seine Behauptung, er sei unter den Juden als Sohn (Messias) erschienen (in Jesu), in Samarien aber als Vater herabgestiegen (Simon), unter den übrigen Völkern (den Heiden) als heiliger Geist gekommen, er sei überhaupt die höchste Gottheit und lasse sich von den Menschen unter allerlei Namen (Zeus, Ormuzd u. s. w.) verehren. So kann schon Justinus die Selbstvergötterung Simon's näher ausgeführt haben. Aber Justinus hat doch über Simon noch mehr berichtet, insbesondere die Helena behandelt. Lipsius (II, 76) lässt den Irenäus (oder doch den Verfasser der älteren von Irenäus benutzten Häreseologie) die bei Justinus gefundene Bemerkung über Helena vorläufig übergangen haben, um gleich darauf nach neuen Nachrichten ausführlicher von derselben zu reden. Allein welche andre Quellenschrift über den Samariter Simon sollte Irenäus dem Berichte des aus Samarien

stammenden Justinus vorgezogen haben? Lipsius findet bei Irenäus I, 23, 2—4 eine den pseudoclementinischen Schriften verwandte Quelle. Aber da lesen wir ja weder von der Dositheos-Schule noch von dem Hestōs irgend etwas. Die Sache wird sich einfach so verhalten: Irenäus begann über Simon mit dem Berichte der Apostelgeschichte, welcher die Helena nicht erwähnt, setzte aber an die Stelle von Simon's Reue seine fortschreitende Verschlechterung, um zu dem von Justinus berichteten Auftreten Simon's in Rom überzugehen. Dann nimmt er von Simon's göttlicher Verehrung, bei welcher das dicitur eine Quellenschrift nicht ausschliesst, sondern bloss ein gewisses Bedenken ausdrückt, Veranlassung, die Selbstvergötterung Simon's vorher näher zu erklären. Allerdings hat er zwei Quellenschriften, aber nur die Apostelgeschichte, welche von der Helena schweigt, und eine andere, welche, wie Justinus, von der Helena und Simon's göttlichen Ehren unter Claudius handelte. Auf dem Uebergange zu dieser zweiten Quellenschrift (c. 1 b) sieht Irenäus noch von der Helena ab, um den Simon selbst, wie er über sein in der Apostelgeschichte erzähltes Treiben noch hinausging, vorläufig zu zeichnen. Dann bringt Irenäus c. 2—4 aus seiner zweiten Quellenschrift, welche sich in dem Folgenden erst recht als Justin's Syntagma erweisen wird, den vollständigeren Bericht über Simon's Lehre, welcher sofort mit der Helena beginnt.

Irenäus fährt c. 2 fort: Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt (ganz Justin's Auffassung), habet huiusmodi sectae materiam (*τοιαύτης αἱρέσεως πρόφασιν*). Im besten Einklange mit Justinus lässt Irenäus die Helena nicht aus der Dositheos-Schule, sondern aus einem Bordelle stammen, und es ist kein Widerspruch, wenn er dasselbe nach Tyrus verlegt[287]. Wie Justinus, so lässt auch

[287]) W. Möller (Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860, S. 313) findet hier einen mythologischen Zug: „Jener syrisch-phönikischen Astarte, welche Lukian (de dea Syra 4) Seleneia nennt, wurde nicht nur durch Preisgebung der Weiber und Jungfrauen gedient, sondern die Sage erzählte, dass sie selbst zehn Jahre lang und zwar in Tyrus sich selbst preisgegeben habe (Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 398).“ Die Geschichtlichkeit der Helena wird aber dadurch eher gerechtfertigt als beeinträchtigt, dass sie an dem Astarte-Cultus in Tyrus theilgenommen haben soll.

Irenäus den Simon (als Offenbarung des Urvaters) die Helena für seine Ennoia erklären: dicens (Simon), hanc (Helenam) esse primam mentis eius conceptionem, matrem omnium, per quam in initio mente concepit angelos facere et archangelos. hanc enim Ennoiam exsilientem ex eo, cognoscentem quae vult pater eius degredi ad inferiora et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. posteaquam autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cuiusdam putari esse. ipsum enim se in totum ignoratum ab ipsis, Ennoiam autem eius detentam ab iis, quae ab ea emissae essent potestates et angeli, et omnem contumeliam ab iis passam, ut non recederet sursum ad suum patrem, usque adeo, ut et in corpore humano includeretur et per saecula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora. Die göttliche Ennoia soll also, eine Art von Pallas-Athene, aus dem Urvater herausgetreten sein und was dieser vorhatte, ausgeführt haben. In der Gottheit kommt der Gedanke oder (mit Schopenhauer zu reden) die Vorstellung dem Willen zuvor. Die Ennoia gebiert so die Engel, welche die Welt erschaffen. Ein Nachklang des ächt semitischen Dualismus, der Unterscheidung einer männlichen und einer weiblichen Gottheit. Auch die erste Unterscheidung des Urwesens von weltschöpferischen Mächten, die Grundlehre des ganzen Gnosticismus in ursprünglicher Gestalt. Von den Söhnen, welche, ohne den Urvater zu kennen, auf eigene Hand die Welt schaffen, wird die Mutter verleugnet, weil jene überhaupt nicht als Erzeugnisse gelten wollen. Die Ennoia, der Gedanke des Urvaters, die verleugnete Mutter der Weltschöpfer, wird sogar gefangen gehalten und eingeschlossen in menschliche Leiber weiblichen Geschlechts. So ward sie, wie wir weiter erfahren, die Helena des troischen Krieges und wanderte von Leib zu Leib bis in das tyrische Bordell. Sie ist das verlorene Schaf[288]), zu dessen Erlösung Simon, genauer: der Vater in Simon, herabstieg, um den Menschen das Heil zu bringen durch seine Erkenntniss, διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως. κακῶς γὰρ διοικούντων

---

[288]) Vgl. Matth. 18, 12. Luc. 18, 4. Dasselbe Bild noch bei den Valentinianern des Irenäus adv. haer. I, 8, 4.

τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτούς, ἐπ' ἐπανόρθωσιν ἐληλυθέναι αὐτὸν ἔφη μεταμορφούμενον καὶ ἐξομοιούμενον ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ὡς καὶ (in hominibus add. Irenaei interpr.) *ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτόν, μὴ πεπονθότα,* (*ἀλλὰ φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱόν ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα, ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ὡς πνεῦμα ἅγιον, ὑπομένειν δὲ αὐτὸν καλεῖσθαι ᾧ ἂν ὀνόματι καλεῖν βούλωνται οἱ ἄνθρωποι* add. Philos. VI, 19, cf. Tertullian de anima 34, Epiphanius Haer. XXI, 1). Die zuletzt eingeklammerten Worte (*ἀλλὰ φανέντα — ἄνθρωποι*) fehlen be Irenäus (c. 3) nur desshalb, weil derselbe sie schon c. 1 vorweggenommen hatte, und sind ein augenfälliger Beweis für die Zusammengehörigkeit von Irenäus c. 1b und 2—4, für eine dem Irenäus mit Hippolytus I. II gemeinsame Quellenschrift welche kaum eine andere als Justin's Syntagma gewesen sein kann. Dass die Worte gerade hierher (nach der menschlichen Erscheinung und dem Scheinleiden) gehören, kann Lipsius nicht verkennen. Früher (I, 75 f.) ging er auf eine dem Irenäus mit Hippolytus und Tertullianus gemeinsame Quellenschrift zurück, hier gleichlautend mit Justin's Syntagma, aus welchem Irenäus c. 1b geschöpft habe. Einfacher ist gewiss die Annahme, dass die Worte aus Justin's Syntagma geschöpft aber von Irenäus c. 1b vorweggenommen sind, wogegen Tertullianus[289]) und Hippolytus II[290]) noch die Ordnung de Justinus bewahrt haben. Diese Annahme hat auch mehr für sich, als die zweite Ansicht, welche Lipsius (II, 78, vgl S. 58) vertritt: „Wahrscheinlich hat nicht Irenäus (I, 23, 1. 3 die in der unbekannten zweiten Quelle combinirten Sätz

[289]) De anima 34: Hanc igitur esse ovem perditam, ad quam descenderit pater summus, Simon scilicet, et primum recuperata ea et revect nescio humeris an feminibus, exinde ad hominum respexerit salutem quas per vindictam liberandorum ex illis angelicis potestatibus, quibus fallendi et ipse configuratus aeque et hominibus hominem ementitus, in Iudaea quidem filium, in Samaria vero patrem gesserit.

[290]) Phil. VI, 19. Hippolytus I ergiebt sich, da Pseudo-Tertullianus c. 1 und Philaster haer. 29 über diese Stelle hinweggehen, wohl au Epiphanius Haer. XXI, 1: (Simon) *ἔλεγεν ἑαυτὸν εἶναι τὴν μεγάλην δύναμιν τοῦ θεοῦ καὶ ἄνωθεν καταβεβηκέναι. καὶ πατέρα δὲ ἔλεγεν ἑαυτὸν τοῖς Σαμαρείταις, Ἰουδαίοις δὲ ἑαυτὸν ἔλεγεν εἶναι τὸν υἱόν, παθόντι δὲ μὴ πεπονθέναι, ἀλλὰ δοκήσει μόνον.*

getrennt, weil er den einen schon bei Justinus vorfand, sondern Tertullian, Pseudo-Origenes und Epiphanius haben alle drei, wenn auch jeder in verschiedener Weise, die beiden sachlich so verwandten Aussagen verbunden.“ Wahrscheinlich ist es auf keinen Fall, dass ein einzelner Zeuge (Irenäus) die durch den Mund zweier oder dreier Zeugen festgestellte Sache (Deut. 19, 15), welche überdiess durch die innere Zusammengehörigkeit bezeugt wird, umstossen sollte. Noch weniger ist es glaublich, dass Tertullianus, Hippolytus I (als Quelle für Epiphanius) und Hippolytus II ohne eine gemeinsame Quellenschrift in jener Verknüpfung wesentlich zusammengetroffen sein sollten. Es hilft nichts, sich gegen die unvermeidliche Anerkennung zu sträuben, dass Irenäus, Tertullianus, Hippolytus I. II eine gemeinsame Quellenschrift, nach allen Anzeichen Justin's Syntagma, benutzt haben, und dass Irenäus durch seine Vorwegnahme die ursprüngliche Ordnung gestört hat. Es wird Justin's Bericht sein, dass die schlecht geschaffene Welt von den Engeln, welche ein jeder nach der Herrschaft trachteten, auch schlecht verwaltet ward, was Simon von Gitta schon vor den Pessimisten unsrer Tage gelehrt hat. Daher musste der Urvater sich schliesslich selbst offenbaren, der vollkommene Gott in diese schlechte Welt herabsteigen. Den kosmischen Mächten erscheint er wie einer von ihnen, den Menschen wie ein Mensch. So tritt er in Judäa auf als Sohn Gottes (Jesus) und leidet zum Scheine. In Samarien zeigt er sich dagegen als Vater (Simon). Unter den Heiden wirkt er als der heilige Geist der Aufklärung (was freilich Tertullianus und Epiphanius auslassen). Die drei Hauptgestalten der Religion, das Judenthum in seiner Erfüllung durch Christum oder das innerjüdische Christenthum [291]), der durch Simon (als Offenbarung des Urvaters) vollendete Samaritanismus und das aufgeklärte Heidenthum, werden zurückgeführt auf die Einheit einer Weltreligion, in welcher die Eine Gottheit unter verschiedenen Namen verehrt wird. Irenäus wird also wohl seiner Quellenschrift (Justin's Syntagma) noch weiter gefolgt sein, indem er fortfährt: *Τοὺς δὲ προφήτας*

[291]) Ein ausserjüdisches Christenthum kennt Simon noch gar nicht. Das Christenthum gilt ihm als das wahre Christenthum.

ὑπὸ τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων ἐμπνευσθέντας εἰρηκέναι τας προφητείας. διὸ μὴ φροντίζειν αὐτῶν τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότας (ἕως νῦν om. Iren. int.) πράσσειν τε ὅσα βούλονται ὡς ἐλευθέρους· κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σώζεσθαι homines, sed non secundum operas iustas. non enim esse naturaliter (φύσει) operationes iustas, sed ex accidenti (θέσει), quemadmodum posuerunt qui mundum fecerunt angeli, per huiusmodi praecepta in servitutem deducentes homines. Schon von Dositheos hat Hippolytus I gemeldet, dass er die Propheten, weil sie nicht im heiligen Geiste geredet hätten, verschmähte (s. o. S. 158 f.). Bei dem Samariter Simon können die Propheten ausserhalb des Gesetzes, welche von den Samaritern gar nicht anerkannt wurden, kaum gemeint sein. Gemeint sind Propheten, welche die Freiheit des Handelns beschränken, durch deren Vorschriften die Menschen geknechtet werden, d. h. Moses und andere Verfasser des Pentateuchs, welchen schon Simon auf eine Mehrheit von Verfassern zurückgeführt haben wird[292]). Simon erscheint also schon als Antinomist. Die neue Weltreligion der Aufklärung sollte die Menschheit befreien von den positiven Gesetzen, durch welche sie von den weltschöpferischen Engeln in Knechtschaft gehalten ward. Wenigstens darin kann Simon als ein Zerrbild des Paulus erscheinen, dass er (in Wahrheit, nicht in Dichtung) lehrte, die an ihn und seine Helena als höchste Offenbarungen der Gottheit Glaubenden werden nicht durch Werke, sondern von seinen Gnaden (genauer: durch des in Simon erschienenen Urvaters Gnade) selig. Mit den Gesetzen der Engel soll auch ihre Schöpfung, die schlechte und die schlecht verwaltete Körperwelt, aufgelöst werden: quapropter et solvi mundum et liberari eos, qui sunt eius (Simonis), ab imperio eorum, qui mundum fecerunt, repromisit. Auch den Schluss des Irenäus (c. 4) wird man auf Justinus zurückführen dürfen. Die mystischen Priester der Simonianer lebten ausschweifend und trieben allerlei Magie. Den Simon verehrten sie auch in dem Bilde des Zeus, die Helena in dem Bilde der Athene.

---

[292]) Epiphanius Haer. XXI, 4 lässt den Simon lehren: μὴ εἶναι δὲ τὸν νόμον θεοῦ, ἀλλ' ἀριστερᾶς δυνάμεως ἔφασκε, μηδὲ προφητείας ἐξ ἀγαθοῦ θεοῦ ὑπάρχειν, ἀλλ' ἑτέρας καὶ ἑτέρας δυνάμεως.

Dass wir hier, wie Lipsius (II, 76) behauptet, eine später ausgebildete Gestalt des Simonianismus, als bei Justinus, erhalten, kann ich nicht finden. Das Paar Simon und Helena entspricht nicht bloss dem ächt semitischen Unterschiede einer männlichen und einer weiblichen Gottheit, sondern konnte auch recht gut in das Verhältniss des hellenischen Zeus und der Pallas Athene hineingelegt werden. Irenäus wird nur dem Justinus gefolgt sein, indem er den samaritischen Magier Simon als den Stammvater aller Häresien darstellt (s. o. S. 46 f.). Insbesondere konnte Justinus-Irenäus (c. 4) die Herkunft der *ψευδώνυμος γνῶσις* von den Simonianern auf deren Aussagen stützen: a quibus (Simonianis) falsi nominis scientia (*ἡ ψευδώνυμος γνῶσις*) accepit initia, sicut ex ipsis adsertionibus eorum (*ἐξ αὐτῶν τῶν διαβεβαιώσεων αὐτῶν*) adest discere. Selbst wenn man die adsertiones der Simonianer von Schriften derselben verstehen wollte, haben wir hier noch keine Spur von der Schrift unter Simon's Namen: *ἡ μεγάλη ἀπόφασις*. Man kann aber recht gut an mündliche Behauptungen einer Gnosis denken, welche der Engel-Gnosis des Eupolemos (s. o. S. 151 f.), der Geheimlehre und geheimen Engelkunde der Essäer (s. o. S. 127 f. 140 f. 149) verwandt ist. Die Magie, welche von den Simonianern betrieben ward, erfordert eine eigene Geheimwissenschaft oder Gnosis[293]). Und schon für die alte Zeit gilt das Wort des Goethe'schen Faust:

> Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
> Ob mir durch Geistes Macht und Mund
> Nicht manch Geheimniss werde kund;
> Dass ich nicht mehr mit saurem Schweiss
> Zu sagen brauche, was ich nicht weiss;
> Dass ich erkenne, was die Welt
> Im Innersten zusammenhält,
> Schau' alle Wirkungskraft und Samen
> Und thu' nicht mehr mit Worten kramen.

Justin's Bericht über Simon dürfen wir noch weiter suchen bei Tertullianus und Hippolytus I. II, welche, bei aller Ueber-

[293]) Tertullianus de praescript. 33: Simonianae autem magiae disciplina angelis serviens. de anima 57: scientiam magiae. Vgl. Apg. 13, 8: *Ἐλύμας* (arab. عليم, sapiens) *ὁ μάγος· οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται το ὄνομα αὐτοῦ.*

einstimmung mit Irenäus, keineswegs bloss Ausflüsse aus seiner Darstellung bieten, sondern vielmehr dessen wesentliche Treue beglaubigen und seine Störung der ursprünglichen Ordnung berichtigen.

Tertullianus schreibt, verglichen mit Irenäus, so wesentlich übereinstimmend und doch so eigenthümlich, dass man ihn, obwohl Lipsius (II, 64 f.) widerspricht, mit Harnack (I, 67) noch unmittelbar aus Justin's Syntagma, welches er kennt, geschöpft haben lassen darf. Zwar, dass Simon mit demselben Gelde, welches er für die Macht, den heiligen Geist zu ertheilen, geboten hatte (Apg. 8, 18 f.), die Helena aus einem Bordell kaufte, wird Tertullianus de anima 34 selbst hinzugefügt haben, indem auch er, wie Irenäus, Justin's Bericht an die Apostelgeschichte anknüpfte. Aber mindestens im Ausdrucke eigenthümlich fährt Tertullianus über Simon fort: et se quidem fingit summum patrem, illam vero (Helenam) iniectionem suam primam, qua iniecerat angelos et archangelos condere. huius autem propositi compotem exsilisse de patre et in inferiora desultasse aeque illic, praevento patris proposito, angelicas potestates genuisse ignaras patris, artifices [294]) mundi huius. Noch eigenthümlicher ist das Folgende: Simon, der höchste Vater, sei herabgestiegen, um die Menschen zu befreien ex illis angelicis potestatibus, quibus fallendis et ipse configuratus aeque et hominibus hominem ementitus in Iudaea quidem filium, in Samaria vero patrem gesserit. Von einer Täuschung der kosmischen Mächte sagt Irenäus wenigstens nichts. Mindestens nicht aus Irenäus allein geschöpft, vielleicht ein ganz selbständiges Zeugniss ist es, wenn Tertullianus de anima 57 schreibt: multa utique adversus apostolos Simon dedit et Elimas magi. — esse hodie eiusdem Simonis haereticos tanta praesumtio artis extollit, ut etiam prophetarum animas ab inferis movere se spondeant. Dasselbe gilt von praescr. 33: Simonianae autem magiae disciplina angelis serviens utique et ipsa inter idololatrias deputabitur et a Petro apostolo in ipso Simone damnabatur (vgl. Apg. 8, 5 f.).

[294]) Die Ausgaben bieten artificis, wesshalb A. Harnack (I, 69) „Tertullian den Simon selbst artifex mundi" genannt haben lässt. Allein artifices ist offenbar mindestens zu verstehen.

Auf Justinus, und wäre es auch nur auf die Apologie, weist es zurück, was Tertullianus Apologet. 13 über die Bildsäule des Magiers Simon ohne alles Bedenken schreibt. Sonst hält sich Tertullianus de idololatria 9, de fuga 12 allerdings nur an Apg. c. 8, und de praescr. 10 bringt nichts Neues.

Hippolytus I (so weit er aus Pseudo-Tertullianus c. 1, Philaster haer. 29, Epiphanius Haer. XXI noch erkennbar ist) bietet über Simon keine nennenswerthe Abweichung dar, es müsste denn das Fehlen der ihm unter Kaiser Claudius errichteten Bildsäule sein. Lipsius (I, 79, 2) bemerkt diesen Umstand als einen neuen Beweis, „dass der Abschnitt des Irenäus haer. I, 23, 1 aus einer andern Quelle stammt, als das Nachfolgende §§. 2—4, und zwar speciell aus Justin". Ich möchte hier vielmehr ein Zeichen finden, dass das von Irenäus c. 1 b mit dicitur ausgedrückte Bedenken auf Hippolytus Eindruck gemacht hat.

Hippolytus II hat wohl Phil. VI, 19. 20 den Bericht des Justinus, ohne sich durch des Irenäus Vorwegnahme c. 1 b beirren zu lassen, aber auch mit Weglassung der von Irenäus beanstandeten Bildsäule, sehr treu wiedergegeben, jedoch auch schon viel Neues gebracht. Zunächst schildert er (Phil. VI, 7—18. X, 12, vgl. IV, 51 p. 89 sq.) den Simonianismus nach einer, dem Irenäus auch c. 4 noch nicht bekannten Schrift unter Simon's Namen, der *μεγάλη ἀπόφασις* mit ihren sechs Wurzeln des Seins (*νοῦς καὶ ἐπίνοια*, *φωνὴ καὶ ὄνομα*, *λογισμὸς καὶ ἐνθύμησις*) und der unendlichen Kraft selbst (dem *ἑστώς*, *στάς*, *στησόμενος*) als dem Ersten und Letzten, was sich Theodoret haer. fab. I, 1 nicht entgehen lässt. Die Schrift, aus welcher diese Mittheilungen gemacht werden[295]), ist wohl nur ein Erzeugniss des späteren Simonianismus, aber immer ein Beweis für das Fortbestehen der Schule, auch das Zeichen einer gewissen Einseitigkeit in der Darstellung Justin's. Der Hestōs, welcher einen ursprünglichen Zusammenhang Simon's mit Dositheos ausdrückt, gehörte wirklich zu dem ursprünglichen Gedankenkreise Simon's und ward in seiner Schule

---

[295]) Eine Spur der *μεγάλη ἀπόφασις* Simon's findet man wohl noch bei den Naassenern Phil. V, 9 p. 117: *τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὅ, φησίν, ἐστι ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως κτλ.*

immer mehr philosophisch fortgebildet. Hippolytus II fügt aber dem älteren (justinischen) Berichte, welchen er Phil. VI, 19. 20 bringt, auch Neues über das Leben Simon's hinzu; c. 20 p. 176: οὗτος ὁ Σίμων πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ μαγείαις ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι (Act. VIII) γέγραπται, ὕστερον ἀπευδοκήσας ταῦτα ἐπεχείρησεν· ἕως καὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημήσας ἀντέπεσε τοῖς ἀποστόλοις· πρὸς ὃν πολλὰ Πέτρος ἀντικατέστη μαγείαις πλανῶντα πολλούς. οὗτος ἐπὶ τέλει ἐλθὼν ἐν τ[ῇ Γίτ]τῃ ὑπὸ πλάτανον καθεζόμενος ἐδίδασκε. καὶ δὴ λοιπὸν ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχου γενόμενος διὰ τὸ ἐγχρονίζειν ἔφη ὅτι εἰ χωσθείη ζῶν, ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ δὴ τάφρον κελεύσας ὀρυγῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι. οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθὲν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν· οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός. Da wird das Auftreten Simon's in Rom, welches Justinus und Irenäus noch unter Kaiser Claudius setzen, bis in die Zeit herabgerückt, als die Apostel (Petrus und Paulus) in Rom anwesend waren, also unter Kaiser Nero. Und Petrus soll dem Simon auch in Rom entgegengetreten sein, was wir aus keinem früheren Berichte erfahren haben. Simon spielt dann wohl in seinem Geburtsorte Gitta (wie offenbar zu lesen ist) die Rolle des Antichristus zu Ende, indem er sich begraben lässt, um am dritten Tage aufzuerstehen; das geschieht aber natürlich nicht.

Die Geschichtlichkeit Simon's von Gitta wird übrigens nicht bloss durch Justinus und seine drei Nachfolger nebst Tertullianus bestätigt. Den Simon und die Simonianer nebst Kleobios und den Kleobianern bezeugt Hegesippus (s. o. S. 32. 85). Die Simonianer oder Helenianer kennt sogar Celsus (s. o. S. 39). Clemens von Alexandrien kennt nicht bloss die Simonianer als Verehrer des Hestōs[296]), sondern auch eine eigene Abzweigung derselben, die Entychiten (s. o. S. 59). Erst Origenes lässt die Simonianer zu seiner Zeit fast ausgestorben sein[297]). Unter den Samaritern mag der Simonianismus

---

[296]) Strom. II, 11, 52 p. 456: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ ἑστῶτι ὃν σέβουσιν ἐξομοιοῦσθαι τρόπον βούλονται.

[297]) C. Cels. I, 57: ἠθέλησε δὲ καὶ Σίμων ὁ Σαμαρεὺς μάγος τῇ μαγείᾳ ὑφελέσθαι τινάς. καὶ τότε μὲν ἠπάτησε· νῦν δὲ τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὑρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμαι τριάκοντα,

damals auch schon ziemlich zurückgetreten sein. Allein noch Pseudo-Cyprianus bezeugt Simonianer, welche bei ihren Taufen ein magisches Feuer über dem Wasser erscheinen liessen[298]. Und Eusebius schreibt von Anhängern Simon's so, wie wenn sie noch zu seiner Zeit beständen[299]. Der Pseudo-Clemens der apostolischen Constitutionen beginnt VI, 7—9 über Simon mit der Erzählung der Apg. 8, 5—24, erwähnt dann den

---

καὶ τάχα πλείονας εἶπον τῶν ὄντων. εἰσὶ δὲ περὶ τὴν Παλαιστίνην σφόδρα ἐλάχιστοι· τῆς δὲ λοιπῆς οἰκουμένης οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καθ' ἣν ἠθέλησε δόξαν περὶ ἑαυτοῦ διασκεδάσαι. παρὰ γὰρ οἷς φέρεται, ἐκ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων φέρεται. VI, 11: *οὐδαμοῦ γὰρ τῆς οἰκουμένης Σιμωνιανοί. καίτοιγε ὑπὲρ τοῦ πλείονας ὑπαγαγέσθαι ὁ Σίμων τὸν περὶ τοῦ θανάτου κίνδυνον, ὃν Χριστιανοὶ αἱρεῖσθαι ἐδιδάχθησαν, περιεῖλε τῶν μαθητῶν, ἐναδιαφορεῖν* (l. *ἀδιαφορεῖν*?) *αὐτοὺς διδάξας πρὸς τὴν εἰδωλολατρείαν, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἀρχὴν Σιμωνιανοὶ ἐπεβουλεύθησαν.*

[298]) De rebaptismate c. 16 (Cypriani opp. ed. Hartel III, 89 sq.): homines nasutissimi quaerunt, quomodo sanctitatis baptisma ita corrumpant ac violent, ut etiam evacuent. qui originem iam exinde trahunt a Simone mago multiformi perversitate per varios errores eum exercentes. — et agunt isti haec omnia, dum fallere cupiunt eos, qui sunt simpliciores aut curiosiores, et temptant nonnulli eorum tractare se solos integrum atque perfectum, non sicuti nos, mutilatum et decurtatum baptisma tradere, quod taliter dicuntur adsignare, ut quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat. quod si aliquo lusu perpetrari potest, sicut adfirmantur plerique huiusmodi lusus Anaxilai esse, sive naturale quid est, quo pacto hoc possit contingere, sive illi putant hoc se conspicere, sive maligni opus et magicum virus ignem potest in aqua exprimere: illi tamen talem fallaciam et stropham praedicant perfectum baptisma esse quod fideles homiues si coacti fuerunt accipere, utiquam dubitabitur eos id quod habuerant amisisse etc.

[299]) H. E. II, 1, 11. 12: *ἐπὶ τοσοῦτον δ' ὁ Σίμων βεβοημένος κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ τῶν ἠπατημένων ἐκράτει γοητείᾳ, ὡς τὴν μεγάλην αὐτὸν ἡγεῖσθαι εἶναι δύναμιν τοῦ θεοῦ. τότε δ' οὖν καὶ οὗτος τὰς ὑπὸ τοῦ Φιλίππου δυνάμει θείᾳ τελουμένας καταπλαγεὶς παραδοξοποιίας παραδύεται καὶ μέχρι λουτροῦ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν καθυποκρίνεται. ὃ καὶ θαυμάζειν ἄξιον εἰς δεῦρο γενόμενον πρὸς τῶν ἔτι καὶ νῦν τὴν ἀπ' ἐκείνου μιαρωτάτην μετιόντων αἵρεσιν, οἳ τῇ τοῦ σφῶν προπάτορος μεθόδῳ τὴν ἐκκλησίαν λοιμώδους καὶ ψωραλέας νόσου δίκην ὑποδυόμενοι τὰ μέγιστα λυμαίνονται τοὺς οἷς ἐναπομάξασθαι οἷοί τε ἂν εἶεν τὸν ἐν αὐτοῖς ἀποκεκρυμμένον δυσαλθῆ καὶ χαλεπὸν ἰόν. ἤδη γέ τοι πλείους τούτων ἀπεώσθησαν, ὁποῖοί τινες ἦσαν τὴν μοχθηρίαν ἁλόντες, ὥσπερ οὖν καὶ ὁ Σίμων αὐτὸς πρὸς τοῦ Πέτρου καταφωραθείς, ὃς ἦν, τὴν προσήκουσαν ἔτισε τιμωρίαν.*

Kleobios, mit welchem Genossen Simon den Dositheos verdrängt habe (s. o. S. 44 f.), was schon an die Darstellung der Recognitionen anknüpft. Mit denselben erzählt dieser Pseudo-Clemens ferner die dreitägigen Streitreden Simon's mit Petrus in Cäsarea, fügt aber eigenthümlich Simon's wirkliche Flucht nach Rom hinzu, wo er mit Hippolytus II wenigstens in der Anwesenheit des Petrus zusammentrifft (VI, 9). Simon schädigt zu Rom die Gemeinde, da er Viele an sich zieht, und setzt die Heiden in Erstaunen durch magische Kunst. In dem Theater, wohin er auch den Petrus bringen lässt, verheisst er eine segensreiche Himmelfahrt. Mit Hülfe von Dämonen fliegt er durch die Luft, will so in die Himmel steigen und von dort Gutes spenden. Aber Petrus bewirkt es durch Gebet, dass Simon zu allgemeinem Gelächter von der Höhe herabstürzt, Hüfte und Fusssohlen zerbricht, freilich immer noch Leben und Anhänger behält. Philaster haer. 29 weiss, dass Simon, als er vor Kaiser Nero mit Petrus stritt, devictus undique oratione beati apostoli atque percussus ab angelo, sic meruit interire, ut eius magiae evidens mendacium cunctis hominibus patefieret. Die Acta Petri et Pauli c. 77 lassen den Simon, als er bei seinem Fluge durch Petrus gestürzt wird, in vier Stücke zerbrechen. Ebenso Cyrill von Jerusalem Cat. VI, Pseudo-Hegesippus Hist. III, 2 und was Lipsius[300]) sonst noch beibringt. Mit Vergnügen hat man den neuen Ikaros ausgemalt.

Unsere Sache ist es nicht, diesen späteren Ausschmückungen noch weiter nachzugehen. Haben wir die pseudoclementinischen Schriften richtig beurtheilt, so war der samaritische Magier Simon keineswegs von Hause aus ein Zerrbild des Paulus, sondern ein Mann aus Gitta, dessen Auftreten folgenreich genug gewesen ist. Was Justinus-Irenäus als seine Lehre mittheilt, zeugt für sich selbst. So etwas kann kein gewöhnlicher Kopf ersonnen haben. Justin's Darstellung bedarf nur einer gewissen Ergänzung durch Pseudo-Clemens, welcher den Zusammenhang Simon's mit Dositheos gewahrt, übrigens wohl schon Simon's Nachfolger berücksichtigt hat. Das ewig Weibliche in der Gottheit finden wir bei Pseudo-Clemens wieder als die Allmutter Weisheit neben dem über

---

[300]) Quellen der röm. Petrussage, 1872, S. 88 f.

den Weltschöpfer erhabenen Gotte. Auch die Helena nennt Pseudo-Clemens Rec. II, 12 de superioribus coelis deductam. Es ist ein nahe liegender Fortschritt, wenn der eigentliche Fall weniger an der Sophia-Helena als an den Seelen ausgeführt wird, welche captivae deductae sunt in hunc mundum (Rec. II, 57). Die Körperwelt erscheint auch hier in jeder Hinsicht schlecht. Ihre Verwaltung üben auch hier niedere Mächte aus, welche eine Vielheit von Göttern darstellen (Rec. II, 38), ex quibus unus, ut Iudaeorum populo deus esset, sorte electus est (Rec. II, 39). Sie haben die ganze Menschheit vor Simon, die heidnische, jüdische, auch die urchristliche, in der Nichterkenntniss des Urwesens gefangen [301]). Wenn nun Simon als Hestōs der Christus sein will, so bringt er auch bei Pseudo-Clemens die Erlösung der unter den kosmischen Mächten gefangenen Menschheit. Der Grundgedanke einer unvollkommenen Schöpfung der Körperwelt und einer vollkommenen Erlösung durch die über die Körperwelt erhabene Gottheit wird durch Pseudo-Clemens bestätigt. Die Selbstvergötterung Simon's hat bei ihm die bestimmtere Fassung des Hestōs, welche sich noch an Dositheos anschliesst.

Dass Simon bereits von dem Christenthum Kenntniss genommen hat, bezeugt auch Pseudo-Clemens. Eine vorübergehende Theilnahme an dem Christenthum meldet die Apostelgeschichte, eine gewisse bleibende Anerkennung desselben Justinus-Irenäus. Folgen wir dem Letzten, so wollte Simon über das noch ganz innerjüdische Christenthum durch den höchster Gottesoffenbarung gewürdigten Samaritanismus fortschreiten zu einer auch das aufgeklärte Heidenthum umfassenden Weltreligion. Dazu eine eigene Taufe mit Feuererscheinung als Weihe der Erleuchteten (s. Anm. 298). Simon's Anhänger mochten sich auch Christen nennen, wie Justinus Ap. I, 26 p. 70 B (s. o. S. 24) voraussetzt (vgl. auch Anm. 299).

Mehr Genosse als Schüler Simon's scheint der schon von Hegesippus (s. o. S. 32. 85) erwähnte Kleobios gewesen

---

301) Simon sagt Rec. II, 49: Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, cuius magnitudo incomprehensibilis habeatur, quam virtutem etiam mundi conditor ignoret et legislator Moyses et magister vester Iesus.

zu sein. Mit ihm als Mitschüler zusammen lassen die apostolischen Constitutionen den Simon seinen Meister Dositheos verdrängt haben (s. o. S. 44 f.). Da finden wir neben den Simonianern auch die Kleobianer als Verfasser von giftigen Schriften unter den Namen Christi und seiner Jünger[302]. Den Simon und den Kleobios lässt auch der Brief der Korinthier an Paulus[303]) ihre Irrlehren in Korinth gemeinsam ausgebreitet haben. Den Häretiker Kleobulos[304]) erklärt Epiphanius für Kleobios[305]). Diesen stellt noch das Opus imperfectum[306]) zusammen mit Dositheos und Simon. Erst Theodoret kehrt das Verhältniss um, indem er die Kleobianer von den Simonianern herleitet[307]). Unter den eigentlichen Schülern Simon's hebt die von Justinus begründete Häreseologie nur den Menander als seinen Nachfolger hervor.

---

[302]) Constitutt. app. VI, 16: *οἴδαμεν γὰρ ὅτι οἱ περὶ Σίμωνα καὶ Κλεόβιον ἰώδη συντάξαντες βιβλία ἐπ' ὀνόματι Χριστοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ περιφέρουσιν εἰς ἀπάτην ὑμῶν τῶν πεφιληκότων Χριστὸν καὶ ἡμᾶς τοὺς αὐτοῦ δούλους.* So auch der Presbyter Timotheus von Constantinopel (bei Fabricius cod. apocr. N. Ti. I, 138 sq.).

[303]) Aus dem Armenischen vollständig herausgegeben von Will. und Georg Whiston hinter Mosis Choren. Hist. Armen. libb. III. Lond. 1736, deutsch übersetzt von Wilh. Fr. Rinck, das Sendschreiben der Korinther an den Ap. Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther, 1823, S. 228. Diese Briefe sind älter als 300 v. Chr., vgl. meine Einl. in das NT. S. 144, Anm. 2.

[304]) Ignatius interpol. ad Trall. 11: *φεύγετε καὶ τὰ τοῦ πονηροῦ ἔγγονα, Θεόδοτον καὶ Κλεόβουλον, τὰ γεννῶντα καρπὸν θανατηφόρον.*

[305]) Haer. LI, 6: *ἔνθεν γὰρ οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Ἐβίωνα ψιλὸν αὐτὸν* (Christum) *ἄνθρωπον κατέσχον καὶ Μήρινθον καὶ Κλεόβιον, εἶτ' οὖν Κλεόβουλον καὶ Δημᾶν καὶ Ἑρμογένην κτλ.*

[306]) In Matth. Hom. 48 (post Chrysostomi opp. ed. Montfc. VI. p. CXCIX): Hoc et apostolus (Matth. XXIV, 4. 5) dixit iis, qui fuerunt antequam caperetur Ierusalem, quia prius venturi erant pseudochristi. etenim hoc erat signum primum destructionis Ierusalem, quod vere factum est. venerunt enim Dositheus et Simon et Cleonius (l. Cleobius) et Varisuas (Bariesus?) in nomine Christi et multi alii, quos apostolus in epistolis suis tangit.

[307]) Haer. fab. I, 1: *Σιμωνιανοὺς ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες ἐκ τῆσδε τῆς πικροτάτης ἀνεφύησαν ῥίζης Κλεοβιανοί, Δοσιθεανοί, Γορθηνοί, Μασβόθεοι, Ἀδριανισταί, Εὐτυχηταί, Καϊνισταί.* Zu Grunde liegt Hegesippus bei Eusebius KG. IV, 22, 5 (s. o. S. 32).

2. Der Magier Menander.

Justin's Bericht über Menander (s. o. S. 24 f.) finden wir wieder bei Irenäus adv. haer. I, 23, 5: Huius (Simonis) successor fuit Menander, Samarites genere, qui et ipse ad summum magiae pervenit. qui primam quidem virtutem incognitam ait hominibus, se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus, salvatorem pro salute hominum, mundum autem factum ab angelis, quos et ipse similiter ut Simon ab Ennoïa emissos dicit. dare quoque per eam, quae a se doceatur, magiam scientiam addidit (ad id Mass.), ut et ipsos, qui mundum fecerunt, vincat angelos. resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales. Dieser kurze Bericht lässt wohl den von Justinus genannten Geburtsort Kapparetäa aus, setzt aber Justin's Bericht über Simon geradezu voraus. Menander erscheint nicht bloss gleichfalls als Magier, sondern hält auch Simon's Lehren von der Ennoia und den weltschöpferischen Mächten fest. Hat nun Irenäus schon bei Simon diese Lehren offenbar aus einer Quellenschrift geschöpft, und zeigen sie, wie wir sahen, schon dort die eigenthümliche Fassung Justin's, so kann es hier kaum noch zweifelhaft sein, dass er Justin's Syntagma ausschreibt. Das lesen wir freilich bei Irenäus nicht geradezu, dass Menander sich selbst für Gott erklärte. Aber Justinus kann sich in dem Syntagma sehr wohl so ausgedrückt haben, wie wir bei Irenäus lesen. Weist doch schon die Nennung Menander's als eines eigenen Häretikers, ja Häresiarchen darauf hin, dass er Simon's Lehre auch fortgebildet hat. Das Urwesen als solches lässt er sich nicht mehr in menschlicher Gestalt offenbaren, sondern allen Menschen unbekannt bleiben, aber einen Gesandten zur Erlösung der Menschheit schicken. Für den Erlöser in diesem Sinne gab sich Menander aus[308]). Dass Menander, dieser legatus dei, durch Magie eine Gnosis bieten wollte, bestätigt nur die ursprüngliche Bedeutung der Gnosis, welche wir schon bei

---

[308]) Auch der johanneische Christus erklärt sich für den Gesandten Gottes an den Kosmos in fast ausschliesslichem Sinne, vgl. Joh. 3, 34. 5, 36. 38. 6, 29. 7, 29. 8, 42. 10, 36. 11, 42. 17, 8. 18. 21. 23. 25. 20, 21.

Simon vermutheten (s. Anm. 293). Auch dass Menander durch solche Gnosis die Obmacht über die weltschöpferischen Mächte verleihen wollte, kann uns, wenn wir von Simon kommen, nicht wundern. Ebenso wenig kann bei diesem Magier eine eigene Taufe befremden (s. Anm. 298). Als dem Menander eigenthümlich hebt Justinus das Vorgeben hervor, seine Anhänger (innerlich) unsterblich zu machen. Eben diesen Gedanken finden wir bei Irenäus nur weiter ausgeführt, auch durch die (geistige) Auferstehung ausgedrückt [309]). Irenäus steht im Einklange mit Justinus, indem er den Menander als den zweiten Stammvater des Gnosticismus darstellt (s. Anm. 66).

Justin's Bericht über Menander scheint noch von Andern benutzt worden zu sein. Auch Hippolytus I wird noch aus Justin's Syntagma geschöpft haben. Hat er doch nicht sowohl mit Irenäus den Unterschied Menander's von der Selbstvergötterung Simon's hervorgehoben, sondern vielmehr, wie Justinus in der Apologie (s. o. S. 23 f.), die Uebereinstimmung Menander's mit Simon in der Selbstvergötterung [310]), also wohl selbständig den Justinus benutzt. Nicht aus Irenäus, sondern wahrscheinlich aus Justin's Syntagma bringt Tertullianus den eigenthümlichen Bericht, dass Menander nicht bloss die Körperwelt überhaupt von Engeln geschaffen sein liess, sondern als eine besondere Schöpfung von Engeln, als einen gewissen Abschluss ihrer Schöpfung den Menschenleib ansah [311]),

---

[309]) Vergleichen lässt sich wieder, was der johanneische Christus den Gläubigen so nachdrücklich verheisst, Joh. 5, 24. 6, 50. 8, 51 f. 11, 25 f.

[310]) Pseudo-Tertullianus c. 2: Post hunc (Simonem) Menander discipulus ipsius, eadem dicens quae Simon, aeque quomodo se Simon dixerat, hoc se Menander esse dicebat, negans habere posse quemquam salutem, nisi in nomine eius baptizatus fuisset. Philaster Haer. 30: Post hunc (Simonem) Menandrus quidam nomine, qui discipulus factus ipsius impietatem est eius secutus in omnibus. Epiphanius Haer. XXII, 1 lässt anfangs mit Irenäus den Menander über Simon hinaus fortschreiten, indem er sich für den Gesandten zum Heile der Menschheit ausgegeben habe. Dann fährt er aber (mit Hippolytus I) fort: *οὐδὲν δὲ διήλλαττε τῇ διδασκαλίᾳ, ἀλλ' ἢ μόνον ὅτι ἑαυτὸν ἔλεγε μείζονα μᾶλλον ἢ τὸν πρὸ αὐτοῦ ὄντα αὐτοῦ διδάσκαλον.* Hippolytus II hat den Menander schon thatsächlich bei Seite gelassen (s. o. S. 65).

[311]) De resurrectione carn. 5: Futile et frivolum istud corpusculum quod malum denique appellare non horrent (haeretici), etsi angelorum

welche Ansicht wir bei Menander's Schüler Saturninus näher kennen lernen werden. Eusebius KG. III, 26, 3 verweist bei Menander auf Justinus, aber nicht auf das Syntagma, sondern auf die Apologie. Theodoret haer. fab. I, 2 verweist ähnlich auf Justinus, weicht aber von demselben darin ab, dass er als den Geburtsort des Samariters Menander *Χαβραΐ* nennt [312]).

Menander, wie er von Justinus, Irenäus, Hippolytus I dargestellt wird, schliesst sich als ein selbständiger Schüler an Simon an. Fest hält er Simon's Lehren von der göttlichen Ennoia und von den weltschöpferischen Engeln. Aber das Urwesen lässt er doch nicht mehr persönlich als Mensch erscheinen, sondern nur durch einen Gesandten die Menschheit erlösen. Diese Erlösung aber fasst er nicht mehr so libertinisch, wie Simon, sondern mehr als die innerliche Erhebung zu ewiger Jugend und geistiger Unsterblichkeit. Die pantheistische Grundansicht Simon's hat Menander schon zum grossen Theile abgestreift. Erkannten nun Schüler von ihm den Gesandten Gottes in Jesu an, so erhielt die magische Gnosis eine entschieden christliche Wendung.

Irenäus, welcher darauf ausgeht, von Simon an die Aufeinanderfolge der Häretiker darzulegen (s. Anm. 64), schreitet von Menander fort zu zwei bereits entschieden christlichen Gnostikern. Er schreibt ja I, 24, 1 von Menander's Schülern: Ex iis Saturninus, qui fuit ab Antiochia ea quae est apud Daphnen, et Basilides occasiones accipientes distantes doctrinas ostenderunt, alter quidem in Syria, alter vero in Alexandria. Dieser Fortschritt stimmt gut zu Justinus, welcher den Menander als Archihäretiker darstellt, aber auch des Satornilos und des Basilides Anhänger erwähnt, diese also für Häretiker

fuisset operatio, ut Menandro et Marcio (Marcioni var. l.) placet, etsi ignei alicuius exstructio aeque angeli, ut Apelles docet etc. Sonst geht Tertullianus über Irenäus sachlich nicht hinaus; de anima 50: sed haeretici magi (magis var. l.) Menandri Samaritani furor conspuatur dicentis, mortem ad suos omnino non pertinere. in hoc scilicet se a superna et arcana potestate legatum, ut immortales et incorruptibiles et statim resurrectionis compotes fiant, qui baptisma eius induerint.

[312]) Fragt man nach diesem Orte, so liegt *Χαβραθά* Gen. 35, 16 LXX doch etwas fern. Es ist wohl der nicht hellenisirte Name von Kapparetäa.

zweiter Ordnung gehalten haben muss. Dieselbe Reihenfolge bestätigt Hippolytus I (vgl. Pseudo-Tertullianus c. 3. 4, Philaster haer. 31. 32, Epiphanius Haer. XXIII, 1). Auch er lässt auf Menander zunächst den Satornilos[318]), dann den Basilides folgen. Erst Hippolytus II hat die Reihenfolge: Menander, Satornil, Basilides verlassen, aber schwerlich, wie Harnack (I, 77) meint, nach einer dunkeln Kunde, dass Satornil erst nach Basilides aufgetreten sei. Nur weil es ihm namentlich um die Herkunft der Häretiker von hellenischer Philosophie zu thun ist, stellt er Phil. VII, 2. 14—27 seinen Aristoteliker Basilides voran, worauf er die für seinen Zweck weniger bedeutenden Häretiker Satornil und Menander in dem Elenchos Phil. VII, 3. 4. 28 folgen lässt, den Satornil als Zeitgenossen des Basilides und als übereinstimmend mit dem (offenbar älteren) Menander, in der Epitome aber beide ganz weglässt. So setzt auch Hippolytus II noch als die ursprüngliche Folge voraus: Menander, Satornil, Basilides, welche Folge Eusebius KG. IV, 7, 3. 4 und Theodoret haer. fab. I, 2—4 festhalten. Diese Reihenfolge dürfen wir auf Justinus zurückführen. Des Irenäus kurze Berichte über Saturninus und Basilides haben wir um so mehr als Wiedergabe von Justin's Syntagma anzusehen, da sie das Vorhergehende über Simon und Menander voraussetzen und mit demselben unzertrennlich zusammengehören. Aehnliches gilt von Hippolytus I.

3. Satornilos von Antiochien.

Saturninus, wie ihn Irenäus adv. haer. I, 24, 1. 2 beschreibt, schliesst sich an Menander an, indem er unum patrem incognitum omnibus an die Spitze stellt. Die simonisch-menandrische Vermittelung durch die Ennoia wird nicht ausgeschlossen, wenn der unbekannte Urvater schafft *ἀγγέλους, ἀρχαγγέλους, δυνάμεις, ἐξουσίας*. Die untersten dieser Mächte sind die sieben Engel, welche den Kosmos geschaffen haben,

---

[318]) *Σατόρνιλος* ist die griechische Gestalt des Namens, wogegen die lateinische „Saturninus“ von Irenäus angenommen ist. Eusebius schreibt KG. IV, 7, 3. 4. 29, 2. 3 nach Irenäus *Σατορνῖνος*, dagegen KG. IV, 22, 5 aus Hegesippus *Σατορνιλιανοί*.

dieselbe Zahl, wie Sonne, Mond und die fünf dem Alterthum bekannten Planeten. Durch Menander sind wir bereits darauf vorbereitet, dass von der Schöpfung der Körperwelt die Schöpfung des Menschenleibes getrennt wird. So lehrte denn Saturninus: *Ἀπὸ δὲ ἑπτά τινων ἀγγέλων τὸν κόσμον γεγενῆσθαι καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὸν ἄνθρωπον δὲ ἀγγέλων εἶναι ποίημα*[314]), *ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῆς αὐθεντείας φωτεινῆς εἰκόνος ἐπιφανείσης, ἣν κατασχεῖν μὴ δυνηθέντες διὰ τὸ παραχρῆμα, φησίν, ἀναδραμεῖν ἄνω, ἐκέλευσαν ἑαυτοῖς λέγοντες ‚Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν'* (Gen. I, 26). *οὗ γενομένου, φησίν, καὶ μὴ δυναμένου ἀνορθοῦσθαι τοῦ πλάσματος διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ὡς σκώληκος σκαρίζοντος, οἰκτείρασα αὐτὸν ἡ ἄνω δύναμις διὰ τὸ ἐν ὁμοιώματι αὐτῆς γεγονέναι ἔπεμψε σπινθῆρα ζωῆς, ὃς διήγειρε τὸν ἄνθρωπον* (et articulavit add. Iren. int.) *καὶ ζῆν ἐποίησε.* Als die sieben Engel die Körperwelt erschaffen haben, erscheint von oben her ein lichtes Bild, welches die Weltschöpfer nicht zurückzuhalten vermögen, da es sofort wieder hinaufeilt. Dieses Bild hängt sicher zusammen mit der simonianischen Ennoia, welche von den Weltschöpfern wirklich gefangen genommen und in Menschenleiber eingekerkert wird. Bei Satornil giebt das flüchtige Lichtbild den Weltschöpfern nur Anlass, einander aufzufordern mit den Worten Gen. 1, 26: *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα* [aber ohne *ἡμετέραν*] *καὶ καθ' ὁμοίωσιν.* Das *ἡμετέραν* fehlt, weil Satornil den Menschen wohl von den Weltschöpfern, aber nicht nach ihrem, sondern nach der höchsten Gottheit Ebenbilde geschaffen sein liess. Es ist ein Lichtstrahl von oben, welchen die kosmischen Mächte in dem Menschen festzuhalten suchen. Was der Mensch von ihnen hat, ist aber, wie schon Menander lehrte, diese schlechte Leiblichkeit, wogegen ihm von oben aus Erbarmen der Lebensfunke geschenkt wird. *Τοῦτον οὖν τὸν σπινθῆρα τῆς ζωῆς μετὰ τὴν τελευτὴν ἀνατρέχειν πρὸς τὰ ὁμόφυλα λέγει, καὶ τὰ λοιπά, ἐξ ὧν ἐγένετο, εἰς ἐκεῖνα ἀναλύεσθαι.* Der Mensch ist eine vorübergehende Zusammensetzung, deren Bestandtheile wieder dahin zurückgehen, woher sie geworden

---

[314]) Auch bei Irenäus wird von der Schöpfung des Kosmos als etwas Besondres getrennt die Schöpfung des Menschen.

sind, der Lebensfunke zu dem Verwandten seiner Herkunft. Aber im höheren Sinne ist der Lebensfunke doch nicht allen Menschen eigen. *Δύο γὰρ γένη τῶν ἀνθρώπων* (hic primus add. Iren. int.) *ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πεπλάσθαι λέγει, τὸ μὲν πονηρόν, τὸ δὲ ἀγαθόν.* Hier tritt bereits ein strenger Dualismus hervor. Zwei von Hause aus verschiedene Menschenarten, eine gute und eine böse. So treten denn auch den weltschöpferischen Engeln oder Archonten, deren einer der Judengott ist, böse Dämonen gegenüber, welche den schlechten Menschen beistehen, unter ihnen der Satanas, gleichfalls ein Engel, welcher den kosmischen Engeln, namentlich dem Judengotte, widerstrebt. Den Gegensatz der kosmischen Mächte und der Dämonen fand Satornil auch in dem alten Testamente, dessen Prophetien theils von den Kosmischen, theils von dem Satanas geredet seien. So erhalten wir auch bei Satornil jene heillose Verwirrung des ganzen Weltzustandes, welcher der Urvater nicht länger zusehen kann. Er beschliesst die Auflösung aller Archonten, insbesondere des Judengottes, ferner der Dämonen und der schlechten Menschen, um die guten, mit dem Lebensfunken begabten Menschen zu erlösen. Er sendet den Christus, welchen Satornil in Jesu erkannte, aber ohne die Leiblichkeit, diese Schöpfung der kosmischen Mächte, ohne Geburt und Gestalt, nur mit dem Scheine der Menschheit. *Τὸν δὲ σωτῆρα ἀγέννητον ὑπέθετο καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον, δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον.* Mit dem Dualismus hängt hier der vollendete Doketismus der Christologie zusammen, aber auch die strenge Askese der Lebensweise. Heiraten und Zeugen sind vom Satanas. Die meisten Satornilianer enthielten sich auch des Genusses von Animalien. *Τὸ δὲ γαμεῖν καὶ γεννᾶν ἀπὸ τοῦ σατανᾶ φησὶν εἶναι. οἱ πλείους τε* (*δὲ* vet. int.) *τῶν ἀπ' ἐκείνου καὶ ἐμψύχων ἀπέχονται, διὰ τῆς προσποιήτου ταύτης ἐγκρατείας* seducentes multos. Der ursprüngliche Libertinismus der Gnosis schlägt hier in das asketische Gegentheil um.

Tertullianus de anima 23 und Theodoret haer. fab. I, 3 bieten nichts Neues, Hippolytus II (Phil. VII, 28) nur das Griechische des Irenäus. Dagegen ist Hippolytus I eigenthümlich und kann recht gut noch aus Justin's Syntagma geschöpft haben. Derselbe erwähnt die Vertheilung der

Körperwelt unter die Archonten durch das Loos[315], worauf schon der Simon des Pseudo-Clemens hinweist[316]. Auch wird die Lichterscheinung, welche die Archonten zur Menschenschöpfung veranlasste, bei Philaster[317] so beschrieben, dass sie auf einmal die ganze Körperwelt erleuchtete und das vergebliche Verlangen der Archonten erregte. Epiphanius Haer. XXIII, 4 setzt auch schon eine Art Pleroma in Satornil's Lehre voraus: *ἐλαττώσει ἑτέρᾳ περιπεσεῖται πάλιν, καὶ οὐδὲ ἓν πλήρωμα εὑρεθήσεται ἐν τῇ ἄνω δυνάμει κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον.* Warum sollte nicht schon Satornil das hyperkosmische Reich der Gottheit als das *πλήρωμα* bezeichnet haben? Neu und eigenthümlich gnostisch ist nicht die Sache, sondern lediglich der Ausdruck[318].

In der Entwicklung der Häresie nimmt Satornil eine sehr bedeutende Stelle ein. Er ist ein eigenthümlich christlicher

[315]) Philaster Haer. 31: et mundum esse divisum per ordinem (*διὰ κλήρου*) angelis. Epiphanius Haer. XXIII, 1: *τὸν κόσμον δὲ κατὰ μερι-τείαν ἑκάστῳ ἀγγέλῳ κεκληρῶσθαι.* Vgl. Deut. 32, 8 LXX: *ὅτε διεμέ-ριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.* Sirac. 17, 17: *ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγού-μενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν.*

[316]) Vgl. Clem. Recogn. II, 39 (s. o. S. 185) und die Erörterung des Petrus II, 42: Est enim uniuscuiusque gentis angelus, cui credita est gentis ipsius dispensatio a deo. — — deus enim excelsus, qui solus potestatem omnium tenet, in septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes eisque principes angelos statuit. uni vero, qui in archangelis erat maximus, sorte data est dispensatio eorum, qui prae ceteris omnibus excelsi dei cultum atque scientiam receperunt.

[317]) Haer. 31: et cogitasse eos (angelos), ut facerent hominem. fecerunt itaque hominem, et opus ipsorum, inquit, erat homo; de virtute enim superna lumen dicunt fuisse dimissum, quod illuminavit mundum istum et ad concupiscentiam adduxit angelos statimque ascendit in caelum. at illi cupidi ipsius luminis virtutem eius videre cupiebant, non praevalentes autem ad invicem dixerunt: Faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram. Das nostram ist ein ungeschickter Zusatz Philaster's.

[318]) Vgl. meine Ausführung apost. Väter S. 253 f. Schon nach Philo ist Gott *ἑαυτοῦ πλήρης* (Leg. Alleg. I, 14 p. 52) *τὸ ὂν ἑαυτοῦ πλῆρες* (Quod det. pot. insid. §. 16 p. 201, mutat. nom. §. 4 p. 562). Da nun Satornil in der Gottheit mindestens etwas der simonisch-menandrischen Ennoia Verwandtes kannte, mochte er um so mehr das seiner selbst volle göttliche Sein das *πλήρωμα* nennen.

Häretiker, da er Jesum bereits als den Gesandten des Urvaters anerkennt. Die simonisch-menandrische Gnosis hat er in jeder Hinsicht wesentlich fortgebildet. Anstatt der Ennoia-Helena wird der göttliche Lebensfunke in einem Theile der Menschheit gefangen gehalten und gequält. Unter den 7 weltschöpferischen Engeln, welche die Körperwelt unter sich verloosen und als Archonten beherrschen, tritt der Judengott bestimmter hervor. Gleich von vornherein zeigt sich die dualistische Wendung der ursprünglich pantheistischen Gnosis. Den Archonten treten die Dämonen, der guten Menschheit, welche den göttlichen Lebensfunken in sich trägt, eine von Hause aus böse Menschheit gegenüber. Die vorchristliche Geschichte ist die Zeit des Kampfes zwischen dem Judengotte und dem Satanas, welcher die geschlechtliche Vermischung der Menschheit einführt und selbst in dem Alten Testament seine Propheten hat. Wenn nun schon die Schöpfung des Menschen durch einen flüchtigen Schein des himmlischen Lichtes angeregt, und die Menschheit zum Theil mit dem göttlichen Lebensfunken ausgestattet ward: so geht diesem Theile der Menschheit der helle Tag der Erlösung auf durch die Erscheinung des Christus in der Körperwelt, freilich nur durch eine Erscheinung, da Christus auf Erden ganz doketisch auftritt. Der schon bei Simon wahrnehmbare Doketismus wird in dieser christlichen Wendung der Gnosis vollkommen ausgeprägt. Und wie Christus der Körperwelt nicht wirklich angehörte, sollen auch die Christen sich von der Körperwelt möglichst losreissen, indem sie namentlich das Teufelswerk geschlechtlicher Vermischung meiden. Der ursprüngliche Libertinismus der magischen Gnosis schlägt bei dieser christlich-dualistischen Wendung in eine asketische Lebensweise um. Erst seit Satornil konnte man so, wie Clemens von Alexandrien Strom. III, 5, 40 p. 529, die Häresien in zwei praktisch verschiedene Richtungen theilen: *ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.*

War Menander Simon's Schüler und Satornil's Lehrer, so wird man Satornil's selbständiges Auftreten nicht vor die Zeit des Kaisers Trajanus (98—117) setzen dürfen. Erst unter Trajanus lässt ja Hegesippus die christliche Häresie als

ψευδώνυμος γνῶσις offen hervorgetreten sein (s. o. S. 34). Und wenn er dieselbe bereits mit den Menandrianisten beginnt, so kann das selbständige Auftreten Satornil's gar in die Zeit Kaiser Hadrian's (117—138) gesetzt werden. In diese Zeit führt uns schon die allgemeine Angabe des alexandrinischen Clemens (s. o. S. 41) über die Zeit der Erfinder von Häresien, zumal da unter ihnen Satornil's Schul- und Zeitgenosse Basilides ausdrücklich genannt wird. In die Zeit dieses Kaisers setzt Eusebius KG. IV, 7, 3 den Satornil. Theodoret haer. fab. I, 2 sagt vollends über Satornil und Basilides: ἄμφω δὲ ἐπὶ Ἀδριανοῦ Καίσαρος ἐγένοντο.

4. Basilides.

Ueber Basilides giebt Irenäus adv. h. I, 24, 3—7 einen Bericht, welcher ganz wie ein Auszug aus einer Quellenschrift, und zwar derselben, wie in dem Vorhergehenden, aussieht. Die Darstellung schliesst sich immer noch in bestem Zusammenhang an das Vorhergehende an.

Der Basilides des Irenäus beginnt bereits mit einer sehr ausgebildeten Emanationslehre: Basilides — in immensum extendit sententiam doctrinae suae ostendens Nun primo ab innato natum Patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynami autem et Sophia virtutes et principes et angelos, quos et primos vocat, et ab iis primum coelum factum. dehinc ab horum derivatione alios autem factos aliud coelum simile priori fecisse, et simili modo ex eorum derivatione cum alii facti essent, antitypi eis, qui super eos essent, aliud tertium deformasse coelum, et a tertio deorsum descendentium quartum, et deinceps secundum eum modum alteros et alteros principes et angelos factos esse dicunt et coelos CCCLXV. quapropter et tot dies habere annum secundum numerum coelorum. Hatte Satornil's Urvater Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte erschaffen, so dehnt Basilides diese Bildung aus bis zu 365 reich bevölkerten Himmeln. Die 7 Engel, welche bei Satornil schliesslich die Körperwelt schaffen und unter sich verloosen, unter ihnen der Judengott, fehlen nicht bei Basilides: Eos autem, qui posterius continent coelum, angelos, quod etiam a nobis

videtur, constituisse ea quae sunt in mundo omnia et partes sibi fecisse terrae et earum quae super eam sunt gentium. esse autem principem (ἄρχοντα) eorum, qui Iudaeorum putatur esse deus. et quoniam hic suis hominibus, id est Iudaeis, voluit subiicere reliquas gentes, reliquos omnes principes contra stetisse ei et contra egisse. Streitigkeiten der weltherrschenden Mächte unter einander, welche die Körperwelt vollends verwirren, kennen wir schon von Simon her (s. o. S. 175 f.). So kommen wir auch hier zu einer Krisis, welche die Sendung des Erlösers veranlasst: Innatum autem et innominatum Patrem videntem perditionem ipsorum misisse primogenitum Nun suum, et hunc esse qui dicitur Christus, in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt. et gentibus ipsorum autem apparuisse eum in terra hominem et virtutes perfecisse. quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus. et ipsum autem Iesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos. quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati Patris, transfiguratum, quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui misisset eum deridentem eos, cum teneri non posset et invisibilis esset omnibus. Den Erlöser oder Christus des Urvaters erkennt auch Basilides in Jesu an, und zwar als den eingeborenen *Νοῦς*. Denselben lässt er ziemlich so doketisch in die Körperwelt eintreten, wie Satornil. Soll der *Νοῦς* doch als Mensch nur erschienen sein und nicht wirklich gelitten haben, vielmehr den Simon von Kyrene in seiner Gestalt haben gekreuzigt werden lassen, während er selbst in dieses Simon Gestalt die Kreuzigenden verlacht habe. Daher die Verleugnung des Gekreuzigten: Et liberatos igitur eos qui haec sciant a mundi fabricatoribus principibus, et non oportere confiteri eum qui sit crucifixus et vocatus sit Iesus et missus a Patre, uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret. si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt, qui autem negaverit, liberatus est quidem ab iis, cognoscit autem dispositionem innati Patris. Es stimmt ziemlich mit Satornil, wenn Basilides weiter lehrt: Animae autem eorum soli esse salutem;

corpus enim natura corruptibile existit. Doch fehlt hier die Scheidung der Menschen, je nachdem sie den göttlichen Lebensfunken in sich tragen oder nicht. Erlöst werden die Wissenden. So fehlt auch in den Propheten des Alten Test. die theilweise Herkunft von dem Satanas, wenn wir weiter erfahren: Prophetias autem et ipsas a mundi fabricatoribus fuisse ait principibus, proprie autem legem a principe ipsorum, [eum del. ?] qui eduxerit populum de terra Aegypti. Anstatt der asketischen Wendung Satornil's finden wir bei dem Basilides des Irenäus den simonianischen Libertinismus wieder: Contemnere autem et idolothyta et nihil arbitrari, sed sine aliqua trepidatione uti eis, habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem et universae libidinis. Und wenn Satornil als Asket einen eigenen Weg einschlägt, so hält Basilides die simonisch-menandrische Magie fest: Utuntur autem et magia et imaginibus et incantationibus et reliqua universa periergia. nomina quoque quaedam affingentes quasi angelorum annunciant hos quidem esse in primo coelo, hos autem in secundo. et deinceps nituntur CCCLXV ementitorum coelorum et nomina et principia (*ἀρχὰς*) et angelos et virtutes exponere. quemadmodum et [mundus del.] nomen esse [l. eius], in quo dicunt descendisse et ascendisse salvatorem, esse Caulacau[319]. igitur qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri, quemadmodum et Caulacau fuisse. Mit der Magie hängt die Geheimlehre der Basilidianer zusammen, welche Irenäus weder Juden noch Christen sein wollen lässt. Et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci. sed cum sciant

[319]) Mit dem „mundus" ist nichts anzufangen. Es wird ursprünglich Randbemerkung zu Caulacau gewesen sein. Den *Καυλακαῦ* aber bezeugt auch Theodoret haer. fab. I, 4 bei den Basilidianern: *τὸν δὲ σωτῆρα καὶ κύριον Καυλακαύαν ὀνομάζουσι.* Die Nikolaiten lässt Philaster Haer. 33 verehren Caulacau hominem. Von denselben schreibt Epiphanius Haer. XXV, 3: *ἄλλοι δὲ τὸν Καυλακαῦ ὡσαύτως δοξάζουσιν, ἄρχοντά τινα τοῦτον οὕτως καλοῦντες.* Das Wort führt Epiphanius c. 4 zurück auf קו לקו Jes. 28, 10. Hippolytus II (Phil. V, 8 p. 107) lässt die Naassener sagen: *οὗτοί εἰσιν οἱ τρεῖς ὑπέρογκοι λόγοι Καυλαυκαῦ, Σαυλασαῦ, Ζεησάρ* (Ies. XXVIII, 10)· *Καυλακαῦ τοῦ ἄνω τοῖ Ἀδάμαντος, Σαυλασαῦ τοῦ κάτω θνητοῦ, Ζεησὰρ τοῦ ἐπὶ τὰ ἄνω ῥεύσαντος Ἰορδάνου.*

ipsi omnes et per omnes transeant, ipsos omnibus incognitos et invisibiles esse. Tu enim, aiunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat. quapropter et parati sunt ad negationem qui sunt tales, imo magis ne pati quidem propter nomen possunt, cum sint omnibus similes. non enim multos scire posse haec, sed unum a mille et duo a myriadibus. et Iudaeos quidem iam non esse dicunt, Christianos autem nondum, et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium. Schliesslich bemerkt Irenäus: Trecentorum autem sexaginta quinque coelorum locales positiones distribuunt similiter ut mathematici. illorum enim theoremata accipientes in suum characterem doctrinae transtulerunt. esse autem principem illorum *ΑΒΡΑΣΑΞ*, et propter hoc CCCLXV numeros habere in se [320]).

Dieser Bericht ist offenbar aus einer Quellenschrift entnommen. Irenäus zeigt keine weitere Kenntniss von Basilides [321]) und ist über dessen Zeitalter in grösster Unklarheit. Anstatt die Zeitbestimmung, welche in I, 24, 1 (Satornil und Basilides Schüler Menander's) liegt, zu beachten, setzt er den Basilides weit später an [322]). Denselben Bericht finden wir nun aber

---

[320]) *Α* = 1, *Β* = 2, *Ρ* = 100, *Α* = 1, *Σ* = 200, *Α* = 1, *Ξ* = 60, zusammen 365. Hieronymus zu Amos 3 (Opp. VI, 1, 257): Basilides, qui omnipotentem deum portentoso nomine appellat *αβραξας*, et eundem secundum graecas litteras et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant *Μειθρας* (= 365). Uebrigens ist die Zahl 365 auch den Valentinianern nicht fremd geblieben. Epiphanius Haer. XXXI, 4 theilt aus einer valentinianischen Schrift mit: *καὶ ἄλλας πολλὰς ὀνομασίας θεῶν παρ' αὐτοῖς ὀνομαζομένων ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν, ἄλλως παρά τισι λεγομένων, δυναμένων ποιῆσαι καὶ τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε ἀριθμόν.*

[321]) Was Irenäus adv. haer. II, 2, 3. 16, 2. 4. 35, 1 über den Emanatismus, II, 13, 8 über den *Νοῦς* des Basilides (welchen er auch III, 28, 6. 9. 31, 1. IV, 6, 9 erwähnt) bemerkt, bringt nichts Neues; es müsste denn der Name Innominabilis (*ἀκατονόμαστος*) für das Urwesen (II, 16, 2) sein.

[322]) Adv. haer. III, 2, 1: ut digne secundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho, postea deinde (*μετέπειτα*) in Basilide fuit aut et in illo, qui contra disputat, qui nihil salutare loqui potuit. Auf Kerinth allein darf man das *μετέπειτα* schwerlich beziehen. Harnack (I, 52) findet freilich in dieser Zeitangabe eine besondre Nachricht.

wieder bei Hippolytus I, und zwar nicht so, dass dieser den Irenäus ausgeschrieben hätte, sondern wie Lipsius (I, 93 f. II, 162 f.) behauptet, mit Ergänzungen, welche auf eine gemeinsame Quellenschrift zurückweisen, ich meine: auf Justin's Syntagma. An der Spitze der Emanation nennt auch Hippolytus I nur 6 Glieder, die beiden letzten in einer Folge, welche Irenäus zuerst umkehrt, dann selbst befolgt (s. o. S. 195), nämlich: *Πατήρ*, *Νοῦς*, *Λόγος*, *Φρόνησις*, *Δύναμις*, *Σοφία* [323]). Es ist nun nicht sowohl weitere Ausführung des irenäischen Berichtes, sondern vielmehr der ursprüngliche Bericht, dessen Auszug Irenäus darbietet, wenn Hippolytus I, wie wir ihn hauptsächlich aus Epiphanius Haer. XXIV, 1 sq. kennen lernen, fortfährt: Von den Engeln des letzten Himmels sei einer der Judengott, *καὶ ἐξ αὐτοῦ πεπλάσθαι τὸν ἄνθρωπον* (Philaster: hominem autem ab angelis factum asserit), *καὶ τούτους* (die Engel unsers Himmels) *ἅμα αὐτῷ μεμερικέναι τὸν κόσμον κατὰ διαίρεσιν κλήρων τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων, τούτῳ δὲ λελαχέναι τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων τῷ προειρημένῳ θεῷ τῶν Ἰουδαίων* [324]). — *καὶ αὐτὸν ὑπὲρ ἀγγέλους αὐθαδέστερον, ἐξαγαγεῖν δὲ τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου, αὐθαδείᾳ βραχίονος τοῦ ἰδίου διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἰταμώτερον τῶν ἄλλων καὶ αὐθαδέστερον* [325]). — *ὅθεν διὰ τὴν αὐθάδειαν αὐτοῦ βεβουλεῦσθαι τὸν αὐτὸν αὐτῶν θεῶν* (l. *θεὸν*) *καθυποτάξαι τῷ γένει τοῦ Ἰσραὴλ πάντα τὰ ἄλλα ἔθνη καὶ διὰ τοῦτο παρεσκευακέναι πολέμους. — διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ τὰ*

---

[323]) Pseudo-Tertullianus c. 4: Hic dicit esse summum deum nomine Abraxan, quo Mentem creatam, quem graece *NOYN* appellat, inde Verbum, ex illo Providentiam, Virtutem et Sapientiam, ex ipsis inde principatus et potestates et angelos factos etc. Philaster Haer. 32: De innato et solo deo natum fuisse Intellectum, de Intellectu Verbum, de Verbo Sensum, de Sensu autem et Virtutem et Sapientiam, de Virtute autem et Sapientia principatus et potestates et angelos factos diversos. Epiphanius Haer. XXIV, 1: *ἦν ἓν τὸ ἀγέννητον, ὃ μόνος ἐστὶ πάντων Πατήρ. ἐκ τούτων προβέβληται, φησίν, ὁ Νοῦς, ἐκ δὲ τοῦ Νοῦ Λόγος, ἐκ δὲ τοῦ Λόγου Φρόνησις, ἐκ δὲ τῆς Φρονήσεως Δύναμίς τε καὶ Σοφία, ἐκ δὲ τῆς Δυνάμεώς τε καὶ Σοφίας ἀρχαί, ἐξουσίαι, ἄγγελοι.*

[324]) Pseudo-Tertull.: huic sortito obtigisse semen Abraham. Philaster: et accepisse genus Iudaeorum in haereditatem.

[325]) Pseudo-Tertull.: Atque ideo hunc de terra Aegypto filios Israel in terram Chanaan transtulisse. Philaster: et eduxisse eos de terra Aegypti, vgl. renäus I, 24, 5.

ἄλλα ἔθνη ἐπολέμησε τοῦτο τὸ γένος, καὶ πολλὰ κακὰ ἐνεδείξαντο διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἀγγέλων παραζήλωσιν κτλ. [326]). Die Christologie des Basilides hat Hippolytus I noch doketischer dargestellt als Irenäus [327]). Unabhängig von Irenäus beschreibt Hippolytus I auch den Libertinismus des Basilides [328]) und seine Ansicht über das Märtyrium [329]). Epiphanius giebt wohl die Ehre einer Widerlegung des Basilides dem Irenäus [330]), kann sich aber thatsächlich mehr an den erklärten Irenäus-Jünger Hippolytus I gehalten haben, welcher noch aus der Quellenschrift des Irenäus geschöpft hat. Als diese Quellenschrift aber dürfen wir mit Lipsius I (S. 93 f.) gegen Lipsius II (S. 162 f.) Justin's Syntagma festhalten. Auch Tertullianus de resurr. carn. 2 lässt den Basilides, ganz wie Marcion, die caro Christi für nullius veritatis erklärt haben.

Basilides, wie ihn Irenäus und Hippolytus I nach allen Anzeichen aus Justin's Syntagma entnommen haben, stimmt ganz zu der Zeichnung des ältesten Bestreiters, welchen wir

---

[326]) Pseudo-Tertull.: hunc turbulentiorem prae ceteris angelis atque ideo et seditiones frequenter et bella concutere, sed et humanum sanguinem fundere. Philaster: hic ergo audacior factus elatus est, inquit, adversus ceteros angelos et volens in subiectione habere alios habuit contrarias gentes, quas commoverunt virtutes inimicae eius. ideo et contra Iudaeos diversae gentes, inquit, surrexerunt.

[327]) Pseudo-Tertull.: Christum autem — venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse, hunc passum apud Iudaeos non esse, sed vice ipsius Simonem crucifixum esse. Philaster: Christum autem dicit quasi per umbram putative passum fuisse. Epiphanius c. 3: *καὶ αὐτὸς δὲ περὶ Χριστοῦ ὡς δοκήσει πεφηνότα ὁμοίως δοξάζει. εἶναι δέ φησιν αὐτὸν φαντασίαν ἐν τῷ φαίνεσθαι, μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον μηδὲ σάρκα εἰληφέναι.*

[328]) Philaster: hic etiam male permittit vivere et dat licentiam vitiis saecularibus inhaerere. Epiphanius c. 3: *πᾶσαν ἐπιτήδευσιν κακομηχανίας καὶ ἀσελγείας ἐπιτρέπει τοὺς αὐτῷ μαθητευομένους ἐπιτελεῖν, ἄνδρας μετὰ γυναικῶν πολυμιξίαν τινὰ κακῆς ὑποθέσεως τοὺς αὐτῷ πεισθέντας ἐκδιδάσκων.*

[329]) Pseudo-Tertull.: martyria negat esse facienda. Philaster: prohibet etiam pati martyrium homines pro nomine Christi. Epiphanius c. 4: *φάσκων μὴ δεῖν μαρτυρεῖν.*

[330]) Haer. XXIV, 8: *θαυμαστῶς δὲ ὁ μακάριος Εἰρηναῖος ὁ τῶν ἀποστόλων διάδοχος περὶ τούτων λεπτολογῶν διήλεγξε τούτου τὴν ἀβέλτερον ἀδράνειαν.*

kennen, des Agrippa Kastor, über welchen Eusebius KG. IV, 7, 5—8 schreibt: *ἤδη τινὲς καὶ διὰ συγγραμμάτων τοῖς μετέπειτα προφυλακτικὰς αὐτῶν δὴ τούτων τῶν δηλωθεισῶν αἱρέσεων παρεῖχον ἐφόδους. ὧν εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν ἐν τοῖς τότε γνωριμωτάτου συγγραφέως Ἀγρίππα Κάστορος ἱκανώτατος κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος, τὴν δεινότητα τῆς τἀνδρὸς ἀποκαλύπτων γοητείας. ἐκφαίνων δ' οὖν αὐτοῦ τὰ ἀπόρρητά φησιν αὐτὸν εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία, προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαββᾶν καὶ Βαρκὼφ καὶ ἄλλους ἀνυπάρκτους τινὰς ἑαυτῷ συστησάμενον βαρβάρους τε αὐτοῖς εἰς κατάπληξιν τῶν τὰ τοιαῦτα τεθηπότων ἐπιφημίσαι προσηγορίας διδάσκειν τε ἀδιαφορεῖν εἰδωλοθύτων ἀπογευσαμένους καὶ ἐξομνυμένους ἀπαραφυλάκτως τὴν πίστιν κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιρούς. Πυθαγορικῶς τε τοῖς προσιοῦσιν αὐτῷ πενταετῆ σιωπὴν παρακελεύεσθαι. καὶ ἕτερα δὲ τούτοις παραπλήσια ἀμφὶ τοῦ Βασιλείδου καταλέξας ὁ εἰρημένος οὐκ ἀγεννῶς εἰς προὖπτον ἐφώρασε τὴν πλάνην.* Da erscheint Basilides als Begründer einer Geheimlehre, wie wir es auch durch Irenäus (s. o. S. 197 f.) erfahren. Die ausländischen Propheten Barkabbas und Barkoph, welche er sich auswählte, stimmen gut zu der von Irenäus (s. o. S. 197) berichteten Ansicht über die ATlichen Propheten. Der Name Barkabbas begegnet uns auch bei andern Häretikern[331]). Zu dem „Evangelium", d. h. zu seinem dem Lukas verwandten Evangelium, hat Basilides gar eine Auslegung in 24 Büchern geschrieben, von welcher wir noch Bruchstücke besitzen[332]). Den zuchtlosen Libertinismus und die Verleugnung des Glaubens in Zeiten der Verfolgung haben wir schon bei Irenäus und Hippolytus I wiedergefunden (s. o. S. 197 f. und Anm. 329).

---

[331]) Philaster Haer. 33: Addunt etiam (Nicolaitae) prophetas quosdam natos de ea (Barbelo), specioso nomine, et (l. ut) Barcabban. Epiphanius Haer. XXVI, 2: *ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν (τῶν Γνωστικῶν) — Βαρκαββᾶν τινὰ προφήτην παρεισάγουσιν, ἄξιον τοῦ αὐτῶν ὀνόματος. καββᾶ γὰρ ἑρμηνεύεται πορνεία κατὰ τὴν Συριακὴν διάλεκτον, φονοκτονία δὲ κατὰ τὴν ἑβραϊκήν. καὶ πάλιν ἑρμηνεύεται τετάρτη μοῖρα τοῦ μέτρου. — φέρουσι δὲ ἡμῖν ἐκ τούτου τοῦ θαυμασιωτάτου προφήτου διήγησιν αἰσχράν, ὅπως φθοριμαίοις σώμασι πλησιάσαι πεισθῶμεν καὶ τῆς ἄνωθεν ἐλπίδος ἐκπέσωμεν.* Theodoret haer. fab. I, 4 schreibt den Eusebius aus.

[332]) Vgl. meine Einl. in d. NT. S. 46 f., dazu die (von J. L. Jacobi veranlasste) weitere Bemerkung in der Z. f. w. Th. 1878. II, S. 234, Anm.

Erst Hippolytus II (Phil. VII, 2. 20—27. X, 14) giebt eine ganz abweichende Darstellung des Basilides als eines Aristotelikers. Basilides und sein Sohn Isidorus führen ihre Lehre zurück auf geheime Ueberlieferung des Matthias [333]). Diese Angabe lässt sich nicht wohl beanstanden. Durch Clemens v. Alex. wissen wir, dass Basilides den Glaukias, einen angeblichen Dolmetscher des Petrus, zum Lehrer gehabt haben wollte (s. o. S. 41), aber auch, dass die Basilidianer sich rühmten, die Ansicht des Matthias vorzutragen [334]). Allein die Lehre des Basilides selbst wird durch Hippolytus II ganz anders dargestellt, als von (Justinus), Irenäus, Hippolytus I. Den Anfang macht hier gerade das Gegentheil von Emanatismus. Einst war nichts, nicht einmal das Nichts. Da wollte der *οὐκ ὢν θεὸς* den Welt-Samen schaffen. *Οὕτως οὖν οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἓν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν.* In dem Allsamen ist eine dreigetheilte Sohnschaft. Das Feine derselben wallt sofort auf aus dem Allsamen und eilt empor *ὡσεὶ πτέρον ἠὲ νόημα* (Odyss. VII, 36), *καὶ ἐγένετο, φησί, πρὸς τὸν οὐκ ὄντα· ἐκείνου γὰρ δι᾽ ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὡραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως.* Die gröbere Sohnschaft musste sich erst eine Art von Flügel verschaffen in dem heiligen Geiste, um sich gleichfalls emporzuschwingen. Der heilige Geist aber kann nicht ertragen *ἐκεῖνο τὸ ἀρρήτων ἀρρητότερον καὶ πάντων ἀνώτερον ὀνομάτων τοῦ οὐκ ὄντος ὁμοῦ θεοῦ χωρίον καὶ τῆς υἱότητος*, bleibt also in dessen Nähe zurück, behält jedoch einen Duft der Sohnschaft und behauptet sich so als das *μεθόριον πνεῦμα*, als

---

[333]) Phil. VII, 20: *Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής φασιν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ᾽ ἰδίαν διδαχθείς.* Vgl. auch Clemens v. Alex. oben S. 43.

[334]) Die Basilidianer mögen ausser dem eigentlichen Evangelium des Basilides noch, wie Valentinianer und Marcioniten, jene *Παραδόσεις Ματθίου*, auch *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθίαν* genannt, benutzt haben, deren Bruchstücke ich in dem Novum Testamentum extra canonem receptum fasc. IV. p. 50. 51 gesammelt habe. Dass Basilides selbst diese Matthias-Schrift verfasst, und Hippolytus II sie noch als eine Schrift des Basilides benutzt habe, wird J. L. Jacobi (Zeitschr. f. KG. I, 4) nur vorübergehend behauptet haben.

das Firmament zwischen dem Hyperkosmischen und dem Kosmischen. Die dritte Sohnschaft bedurfte noch der Reinigung und blieb in dem Haufen des Allsamens. Aus demselben wallt zuerst auf der grosse Archon, das Haupt des Kosmos. Aus dem Untergebenen (*ἐκ τῶν ὑποκειμένων*) bildet er sich einen Sohn (oder Christus), welcher ihn an Güte und Weisheit übertrifft. Dieser Sohn wirkt für ihn und giebt ihm ein die Schöpfung des Himmlischen oder Aetherischen bis zum Monde herab. Von dem grossen Archon und dem Sohne zu seiner Rechten wird c. 23 ohne Aufzählung von 6 andern Mächten gesagt: *αὕτη ἐστιν ἡ κατ' αὐτοὺς ὀγδοὰς λεγομένη, ὅπου ἐστὶν ὁ μέγας ἄρχων καθήμενος*. Der grosse Archon führt auch den Abraxas-Namen von seinen 365 Himmeln her[335]). Darauf steigt ein zweiter, geringerer Archon aus dem Allsamen auf, aus welchem er sich gleichfalls einen ihm überlegenen Sohn bildet. So wird er der Leiter und Bildner alles ihm Untergebenen, *καὶ καλεῖται ὁ τόπος οὗτος ἑβδομάς*, offenbar das Reich von Sonne, Mond und 5 Planeten. Aber in diesem irdischen Raume bleibt der Allsame, in welchem das Werdende wie Naphtha entzündet wird von dem, welcher das Zukünftige beschlossen hat, ohne einen Vorsteher oder Fürsorger oder Schöpfer[336]). In diesem Allsamen ist auch die dritte Sohnschaft zurückgeblieben, welche noch offenbart werden und gleichfalls zu dem „nicht seienden" Gotte hinaufgelangen soll. Das ist die Schöpfung, welche mitseufzend auf die Offenbarung der Söhne Gottes harrt (Röm. 8, 19). Von Adam bis Moses herrschte der grosse Archon, welcher der einzige Gott zu sein vermeinte. Von Moses an herrschte der

---

[335]) Phil. VII, 26 p. 240: *ἔνθα καὶ τριακοσίους ἑξήκοντα πέντε οὐρανοὺς φάσκουσι, καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα αὐτῶν εἶναι τὸν Ἀβρασὰξ διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψῆφον τξέ, ὥστε τοῦ ὀνόματος τὴν ψῆφον περιέχειν πάντα, καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἐνιαυτὸν τοσαύταις ἡμέραις συνεστάναι.*

[336]) Phil. VII, 24 p. 237: *τὸ δὲ ἐν τῷ διαστήματι τούτῳ ὁ σωρὸς αὐτός ἐστι, φησί, καὶ ἡ πανσπερμία, καὶ γίνεται κατὰ φύσιν τὰ γινόμενα, ὡς φθάσαν τεχθῆναι* (l. *νάφθαν φλεχθῆναι*) *ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλοντα λέγεσθαι* (l. *γενέσθαι*), *ὅτε δικαιοῖ ἃ δεῖ* (l. *ὅτε δεῖ καὶ οἷα δεῖ*) *καὶ ὡς δεῖ λελογισμένῳ* (l. *λελογισμένου*). *καὶ τούτων ἔστιν ἐπιστάτης ἢ φροντιστὴς ἢ δημιουργὸς οὐδείς. ἀρκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ λογισμὸς ἐκεῖνος* (add. *ὃν*) *ὁ οὐκ ὢν ὅτε ἐποίει ἐλογίζετο.*

zweite Archon, der Gott des Gesetzes und der Propheten. Da kam das Evangelium in den Kosmos herab, ohne dass die selige Sohnschaft ihren Ort verlassen hätte. Wie der indische Naphtha von fern her Feuer fängt, so die Kräfte in dem gestaltlosen Haufen von der obern Sohnschaft her. So fasst der Sohn des grossen Archon durch Vermittelung des *μεθόριον πνεῦμα* die Gedanken der seligen Sohnschaft, und durch ihn lernt der Archon, was über ihm ist, was er früher nicht kannte, und bekennt seine Sünde, sich für den Gott des Alls erklärt zu haben. Durch ihn wird auch der Sohn des Archon der Hebdomas erleuchtet und belehrt seinen Vater. Von der Hebdomas kommt das Licht endlich zu Jesu, dem Sohne der Maria. Derselbe sollte werden *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων* (c. 27 p. 243). Gelitten hat an ihm der leibliche Theil, welcher der Gestaltlosigkeit des Allsamens angehörte. Auferstanden ist an ihm der psychische Theil, welcher der Hebdomas angehörte. Auferweckt hat an ihm, was dem grossen Archon angehörte, bei welchem es dann verblieb. Hinaufgetragen bis oben hat das, was dem *μεθόριον πνεῦμα* angehörte, bei welchem es dann verblieb. Gereinigt aber ward durch ihn die dritte Sohnschaft, so dass sie durch alles dieses zu der seligen Sohnschaft emporsteigen konnte. Dieser Kosmos besteht so lange, bis die ganze zurückgebliebene Sohnschaft Jesu gefolgt und geläutert emporgestiegen sein wird. Dann wird Gott diesem Kosmos wieder Frieden geben durch die grosse Unwissenheit (*ἄγνοια*), so dass er nichts Höheres mehr begehrt. Auch dem Archon der Hebdomas und dem grossen Archon der Ogdoas wird diese Unwissenheit wieder Frieden geben. Dann ist die grosse Wiederbringung (*ἀποκατάστασις*) erreicht.

Das ist ein ganz andrer Basilides, als ihn Irenäus und Hippolytus I, wahrscheinlich auf Grund des Justinus, dieser wohl im Einklange mit Agrippa Kastor, geschildert haben. Freilich den Basilides erkennt man immer noch wieder, nur gänzlich verändert. Der Abraxas-Name, welcher die 365 Himmel ausdrückte und den 365 Tagen des Jahres entspricht, begegnet uns hier wieder, aber nicht bei dem ungezeugten Urwesen, sondern bei dem grossen Archon der Ogdoas. An die Stelle des vollkommenen Urvaters tritt der „nicht seiende Gott“, an

die Stelle einer herabsteigenden Emanation aus dem Urwesen eine emporsteigende Evolution aus dem Allsamen. Anstatt der 7 Engel, welche die Körperwelt erschaffen und unter sich verloosen, deren Archon der Judengott ist, erhalten wir hier zwei Archonten, den Gott der vormosaischen und den Gott der mosaischen Zeit; anstatt des dem Urvater zunächst stehenden *Νοῦς*, welcher auf Erden als Christus in menschlicher Gestalt erscheint, aber nicht wirklich leidet, einen Menschen Jesus, welcher den Strahl des obern Lichtes zuerst auffängt und in dem Leiden seine Leiblichkeit dem gestaltlosen Allsamen zurückgiebt, um die Herstellung der Sohnschaft an ihren Ort zu eröffnen. Während nun aber nicht einmal Theodoret haer. fab. I, 4 von dem Basilides des Hippolytus II etwas wissen wollte, haben die Neueren ihn grossentheils sofort nach seiner Bekanntwerdung als den ächten Basilides begrüsst [337]), wogegen ich ihn doch nicht ohne Erfolg für einen hellenisch-pantheistisch umgebildeten Spätling erklärt habe [338]). Der Basilides des Hippolytus II zeugt selbst für den des Justinus-Irenäus und des Hippolytus I. Der „nicht seiende" Gott zieht ja von vornherein durch seine überschwängliche Schönheit, welche

[337]) Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* nuper reperto illustravit I. L. Jacobi, 1852; F. C. Baur, das Christenthum und die christl. Kirche der ersten drei Jahrhh., 1853, S. 187 f., 2. Ausg. 1860, S. 204 f., das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben, theol. Jahrbb. 1856. I. S. 121—162; K. Hase in der 7ten bis zur 10ten Ausgabe seiner Kirchengeschichte, 1854—1877; Gerhard Uhlhorn, das Basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus, 1855; W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860, S. 344 f.; J. L. Jacobi, das ursprüngliche Basilidianische System, mit eingehender Rücksicht auf die bisherigen Verhandlungen, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. I, Heft 4, 1877, S. 481—544, u. A. Ich halte mich hauptsächlich an Jacobi, als den ersten und letzten Vertreter dieser Ansicht.

[338]) Das System des Gnostikers Basilides, theol. Jahrbb. 1856. I. S. 36 f., Jüdische Apokalyptik, 1857, S. 287 f., der Gnosticismus und die Philosophumena in der Zeitschrift f. w. Th. 1862. IV. S. 452 f., der Basilides des Hippolytus, ebdas. 1878. II, S. 228—250. Auf meine Seite trat zuerst R. A. Lipsius, der Gnosticismus, 1860, S. 101 f., Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865, S. 100 f.; dann G. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien, 1866, S. 70 f.; ferner J. H. Scholten, Oudste getuigenisse aangaande de Schriften des N. T. 1866, p. 69 sq. u. A.

doch nur einem ungezeugten Urvater eigen sein kann, alles an sich (Phil. VII, 22 p. 233). Die abstracte Negation setzt von vornherein die concrete Position voraus. Der Evolutionismus, welcher in jener Abstraction wurzelt, hat die Wurzel der Emanationsvorstellung noch nicht völlig verleugnet, obwohl dieser Basilides fliehen und fürchten soll *τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγονότων οὐσίας* (Phil. VII, 22 p. 232). Und die Gegensätze, welche aus dem Allsamen unvermittelt hervortreten und schliesslich geschieden werden, sind ein thatsächliches Zeugniss für den durch die pantheistische Wendung nicht wirklich überwundenen Dualismus[339]).

Wir brauchen uns aber gar nicht auf innere Gründe zu beschränken, sondern haben ja noch Bruchstücke von Schriften des Basilides und seines Sohnes Isidorus. Wir haben ausserdem bestimmte Aussagen des alexandrinischen Clemens, welcher die Basilidianer in der Nähe hatte und mit den Schriften des Meisters und seines Sohnes wohl bekannt war.

Basilides hat, wie wir schon wissen (s. S. 201), 24 Bücher zu seinem Evangelium oder *Ἐξηγητικά* geschrieben[340]), von welchen noch einige Bruchstücke erhalten sind.

---

[339]) Das ist das Wahre, was F. X. Funk in seinem Aufsatze: Ist der Basilides der Philosophumena Pantheist? (Th. Quartalschrift 1881. II. S. 277 f.) vertreten hat. Derselbe fand auch bei dem Basilides des Hippolytus II die dualistische Grundansicht, Phil. VII, 23 p. 235: *διῄρηται γὰρ ὑπὸ Βασιλείδου τὰ ὄντα εἰς δύο τὰς προεχεῖς καὶ πρώτας διαιρέσεις, καὶ καλεῖται κατ' αὐτοὺς τὸ μέν τι κόσμος, τὸ δέ τι ὑπερκόσμια, τὸ δὲ μεταξὺ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ὑπερκοσμίων μεθόριον πνεῦμα τοῦτο κτλ.* Aber alles dieses führt ja auf den nicht seienden Gott als seinen Urquell zurück. Alles Seiende, auch das Hyperkosmische, stammt aus dem Nichtseienden. Das Ziel des Weltprocesses ist die Scheidung des Gemischten. Aber alles Gemischte geht ja auf den von dem nichtseienden Gotte niedergelegten Allsamen zurück. Dieser Pantheismus ist nur desshalb nicht ganz rein, weil er die Umbildung eines dualistisch-emanatistischen Systems ist. Daher schlägt der nichtseiende Gott um zu einem Gotte überschwänglicher Schönheit (Phil. VII, 22 p. 233), das Ur-Nichts, was nicht zu leugnen ist, zu einer solchen Affirmation. Daher schon in dem Allsamen unvereinbare Gegensätze, deren Entwicklung und Ausscheidung die Geschichte des Seienden ist. Das Ende ist wohl dualistisch, aber der Anfang monistisch.

[340]) Origenes Hom. 1 in Luc. (Opp. III, 933): *ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον.* Hom. 34 in Luc. (graece

Βασιλείδου Ἐξηγητικῶν λόγος ιγ'.

Acta Archelai et Manetis c. 55: Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior non longe post nostrorum apostolorum tempora, qui et ipse cum esset versutus et vidisset, quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum 5 erat. denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent. exstat tamen tertius decimus liber tractatuum eius, cuius initium tale est:

„Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum 10 necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit. per parabulam divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat. hoc autem solum caput liber continet."

Nonne continet et alium sermonem, et sicut opinati sunt 15 quidam? nonne omnes offendemini ipso libro, cuius initium erat hoc? sed ad rem rediens Basilides interiectis plus minus vel quingentis versibus ait:

„Desine ab inani et curiosa varietate! requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, 20 et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia esse et ingenita, id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur. haec cum apud 25 semet ipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet et qualis sibi competeret. omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. postquam autem ad alterutrum cognitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam 30

---

ex Macarii Chrysocephali orationibus in Luc.) Opp. III, 981: *ταῦτα δὲ* (Luc. 10, 27. 28) *εἴρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Βασιλίδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος. ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ.* Ein evangelium Basilidis erwähnen noch Hieronymus Comm. in Matth. prooem. (Opp. VII, 1, 1) und Ambrosius Comm. in Luc. prooem. Das Evangelium des Basilides enthielt, wie wir gleich sehen werden (Anm. 344), auch das Gleichniss Luc. 16, 20 f.

melioris rei sumpta concupiscentia, insectabantur ea commisceri."

12. parabulam em. C. I. de Bunsen (Hippolytus I. p. 66), parvulam edd. — 24. 25. lucem — dicebantur. gr.: *φῶς ὑπάρξαι καὶ σκότος, ἐξ ἑαυτῶν ὄντα, οὐ τὰ λεγόμενα.*

Λόγος κγ'.

Clemens Alex. Strom. IV, 12, 83 p. 599 sq.: *Βασιλείδης*
35 *δὲ ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν περὶ τῶν κατὰ τὸ μαρτύριον κολαζομένων αὐταῖς λέξεσι τάδε φησί·*

,Φημὶ γάρ τό Ὁπόσοι ὑποπίπτουσι ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν, ἤτοι ἡμαρτηκότες ἐν ἄλλοις λανθάνοντες πταίσμασιν εἰς τοῦτο ἄγονται τὸ ἀγαθὸν χρηστότητι τοῦ περίαγοντος ὅλα, ἐξ-
40 *άλλων ὄντως ἐγκαλούμενοι, ἵνα μὴ ὡς κατάδικοι ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι, μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁ φονεύς, ἀλλ' ὅτι Χριστιανοὶ πεφυκότες, ὅπερ αὐτοὺς παρηγορήσει μηδὲ πάσχειν δοκεῖν. κἂν μὴ ἁμαρτηκὼς δ' ὅλως τις ἐπὶ τὸ παθεῖν γένηται, σπάνιον μέν, ἀλλὰ οὐδὲ οὗτος κατ'*
45 *ἐπιβουλὴν δυνάμεως τι πείσεται, ἀλλὰ πείσεται, ὡς ἔπασχε καὶ τὸ νήπιον τὸ δοκοῦν οὐχ ἡμαρτηκέναι.'*

Εἶθ' ὑποβὰς πάλιν ἐπιφέρει·

,Ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον, ἐπὰν ὑπο-
50 *βληθῇ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖται, πολλὰ κερδαῖνον δύσκολα, οὑτωσὶ δή, κἂν τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκὼς ἔργῳ τύχῃ, πάσχῃ δὲ καὶ πάθῃ, ταὐτὸ ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ, ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτητικόν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἡμαρτηκέναι μὴ λαβὼν οὐχ ἡμάρτανεν, ὥστ' οὐχ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτῆσαι λο-*
55 *γιστέον. ὡς γὰρ ὁ μοιχεῦσαι θέλων μοιχός ἐστι, κἂν τοῦ μοιχεῦσαι μὴ ἐπιτύχῃ, καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλων ἀνδροφόνος ἐστι, κἂν μὴ δύνηται φονεῦσαι, οὑτωσὶ δὴ καὶ τὸν ἀναμάρτητον, ὃν λέγω, ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κἂν μηδὲν ᾖ κακὸν πεπραγώς, κακὸν ἐρῶ τῷ θέλειν ἁμαρτάνειν. πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ*
60 *κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ.'*

Εἶθ' ὑποβὰς καὶ περὶ τοῦ κυρίου ἄντικρυς ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει·

,Ἐὰν μέντοι παραλιπὼν τούτους ἅπαντας τοὺς λόγους ἔλθῃς ἐπὶ τὸ δυσωπεῖν με διὰ προσώπων τινῶν, εἰ τύχοι,
65 *λέγων· ,Ὁ δεῖνα οὖν ἥμαρτεν, ἔπαθεν γὰρ ὁ δεῖνα', ἐὰν μὲν ἐπιτρέπῃς, ἐρῶ· ,Οὐχ ἥμαρτεν μέν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι*

νηπίῳ‘. εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ· ἄνθρωπον ὅντιν’ ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν. καθαρὸς γὰρ οὐδείς, ὥσπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου.‘ Iob. XIV, 4

39. 40. ὅλα, ἐξάλλων emendavi, ἄλλα ἐξ ἄλλων edd., ἀλλὰ ἐξ ἄλλων suasit Grabe (Spicil. II, 41). — 49. ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον em. Grabe, ἐν ἑαυτῷ, τῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον edd. — 50. εὐεργετεῖται emendavi, εὐεργετεῖται τε edd. — 52. πάθη scripsi, πάθῃ male edd. — 57. δὴ emendavi, δὲ edd. — 59. τῷ em. Sylburg, τὸ edd. — 66. δὲ emendavi, τε edd. —

Λόγος??

Origenes in epi. ad Rom. lib. V (Opp. IV, 549): Ego, 70 inquit (Paulus), mortuus sum; coepit enim mihi iam reputari Rom. VII, 9 peccatum. sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicum traxit in Pythagoricum dogma, id est quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc apostoli dicto 75 conatur adstruere.

‚Dixit enim,‘ inquit, ‚apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in eam speciem corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.‘ 80

Clemens Alex. Strom. IV, 12, 88 p. 601 sq.: Ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσῴζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα· ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν· καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν. 85

Der Verfasser der Acta Archelai et Manetis lässt den Perser Basilides denselben Dualismus behaupten, wie Scythianus [341]), und da er nichts Neues vorbringen konnte, seine Ansicht mit fremden, einander widerstreitenden Aussprüchen vorgetragen haben [342]). So schwierig und rauh auch die

---

[341]) Ueber Scythianus vgl. Baur, manichäisches Religionssystem S. 459. 465.

[342]) Zu Z. 6. 7 vgl. Acta Arch. et Man. c. 40: interpretabatur enim (Manes) quaedam aliene, quibus etiam ex propriis addebat, quae mihi valde peregrina visa sunt et infida. — legem (Moysi) esse contrariam et inimicam alteram alteri obsistentem. — denique coepit dicere plurima ex lege, multa etiam de evangelio et apostolo Paulo, quae sibi videbantur esse contraria. Auch c. 15: quantum ad contraria spectat, —

Schriften des Basilides sind, meint der Verfasser dennoch[343]), aus dem Anfange des 13. Buches nachweisen zu können, dass Basilides dualitatem istam voluit affirmare, d. h. nicht etwa, wie J a c o b i will, dass er den Dualismus zu behaupten schien, sondern dass er ihn behaupten wollte (aber der Sache nach nicht behaupten konnte). In dem Gleichniss des Reichen und des Armen[344]) fand Basilides Aufschluss darüber, woher die ohne Wurzel und ohne Ort über die Dinge kommende Natur entsprossen sei. Basilides erklärt hier keineswegs, wie J a c o b i (S. 500 f.) meint, den Armen für das Böse, was ohne Wurzel sei, sondern lässt das Böse, welches anderweitig seine Wurzel habe, als Leiden über die Dinge, wie über den armen Lazarus, kommen, ohne in demselben Wurzel und Ort zu haben[345]).

---

quantum ad propria. Epiphanius Haer. LXVI, 14: *τὴν ἐναντιότητα τῶν λόγων.*

[343]) Das tamen Z. 7 fasst J a c o b i thatsächlich wie enim, wie wenn der Verfasser die absonderliche, schwer verständliche Darstellung des Basilides belegen wollte. Vielmehr will er den sonst mit Aussprüchen Andrer widerspruchsvoll vorgetragenen Dualismus des Basilides aus dem Anfange des 13. Buches belegen.

[344]) Das Gleichniss von dem Reichen und dem armen Lazarus Luc. 16, 20 f., welches in den Actis Archel. et Man. 41 besprochen wird, nennt Irenäus adv. haer. IV, 2, 4 fabulam pauperis et divitis. Clemens v. Alex. Strom. IV, 6, 30 p. 577: *τί δὲ βούλεται ἡ τοῦ Λαζάρου παραβολὴ τῷ κυρίῳ πλουσίου καὶ πένητος εἰκόνα δεικνύουσα;*

[345]) Zu Z. 12. 13 vgl. Acta Archel. et Man. 25: si pastori superveniat leo non habenti oves. — si supervenisset leo etc. Sachlich vergleicht J a c o b i selbst, was Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 90 p. 603 als Lehre der Basilidianer angiebt: *ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ.* Ich vergleiche die Behauptung des Manes Act. Archel. et Man. c. 24: quia supervenerint tenebrae ex propriis finibus in regnum boni Dei. Auf das obige Bruchstück trifft es vollkommen zu, wenn Epiphanius Haer. XXIV, 6 über den Basilidianismus bemerkt: *ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν. οὔτε γάρ ποτε κακὸν ἦν, οὔτε ῥίζα γέγονε κακίας, οὔτε ἐνυπόστατον τὸ κακόν ἐστιν. οὐκ ἦν γάρ ποτε τὸ κακόν, ἐπείσακτον δὲ διὰ προφάσεως ἐν ἑκάστῳ τῶν ποιούντων τὸ κακὸν ἔνεστιν, ἐν δὲ τῷ μὴ ποιεῖν οὐκ ἔνεστι, καθάπερ ἐν τοῖς ἄνω λόγοις προδεδήλωται. — ποῦ τοίνυν τοῦ κακοῦ ἐστὶν ἡ ῥίζα ἢ ἡ ὑπόστασις τῆς πονηρίας;* vgl. c. 15. Basilides behauptete, wie später Manes, eine eigene Wurzel des Bösen (unde pullulaverit) und eine eigene natura oder *ὑπόστασις* desselben, freilich nicht in den Dingen dieser

Basilides wird also auch in dem zweiten Bruchstücke (Z. 18 f.) nur seine eigene Ansicht mit fremden Worten ausgedrückt haben, wenn er sich, von den Lehren der Hellenen nicht befriedigt, zu den Lehren einiger Barbaren über das Gute und das Böse wendet[346]). Zwei ungewordene, aus sich selbst seiende Principien, Licht und Finsterniss, ursprünglich von einander geschieden, bis sie einander wahrnahmen, und die Finsterniss sich mit dem Lichte zu vermischen trachtete. Solchen Dualismus haben die häreseologischen Nachfolger Justin's freilich nicht mitgetheilt, aber doch auch nicht geradezu ausgeschlossen, wie Hippolytus II. Es ist immer zu bedenken, dass Basilides seinen Dualismus mit den Worten Andrer vortrug.

Was Clemens v. Alex. aus dem 23. Buche der Exegetika mittheilt, berichtigt allerdings die auf Justinus fussenden Häreseologen, welche dem Basilides eine völlig doketische Christologie zuschreiben, aber schwerlich zu Gunsten des Hippolytus II. Anstatt den *Νοῦς* des Urvaters nur scheinbar auf die Erde gekommen sein zu lassen, erkennt der wirkliche Basilides

---

Welt. Ihm galt das Böse als unabhängig von den Dingen, wurzelnd und heimisch in einem eigenen Reiche. Von dort kommt es über die Dinge, wie ein Seitenstück zu jenem *πνεῦμα*, welches weht, wo es will, von welchem man nicht weiss, *πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει* (Joh. 3, 8), hat aber seine eigene Wurzel, wie wenn Manes in den Acten c. 17 lehrt: quia est radix alia malitiae, quam non plantavit deus. Die Frage nach dem *πόθεν* beantwortet der Basilides des Hippolytus II bei dem Lichte Phil. VII, 22 p. 232 mit: *ἐξ οὐδενός*. So kann bei ihm auch die Finsterniss nichts, unde pullulaverit, gehabt haben. Dieser Basilides verbietet sogar die Frage nach dem Woher? Hippolytus II fährt p. 233 fort: *ὑποκειμένου τοίνυν τοῦ κοσμικοῦ σπέρματος, ἐκεῖνοι* (Basilidiani) *λέγουσιν· Ὅ, τι ἂν λέγω, φησίν, μετὰ ταῦτα γεγονέναι, μὴ ἐπιζήτει πόθεν.* Der Weltsame habe alles in sich enthalten *οἷον οὐκ ὄντα, ὑπό τε τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ γενέσθαι προβεβουλευμένα.* So würde er die Frage nach der natura sine radice et sine loco rebus superveniens, unde pullulaverit, nicht einmal gestellt haben, da sie sich durch die *σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας* c. 27 p. 244 von selbst beantwortete. Hier gehen alle Dinge aus dem Allsamen hervor, und was von anderswoher über sie kommt, kann nur von dem „nicht seienden Gotte" her oder von oben, aber auch dann nur als Lichtstrahl oder Anzündung kommen.

[346]) Stellt doch auch Isidorus die griechische Philosophie, wie wir bald sehen werden (S. 214 f.), barbarischen Propheten nach.

vielmehr die Menschheit Jesu selbst auf Kosten seiner vollen Sündlosigkeit an. Denjenigen, um dessen Leiden es sich (Z. 63 f.) handelt, hat schon Clemens v. Alex. richtig als den Erlöser erkannt. Der Basilides des Hippolytus II lässt aber Jesum nicht etwa wegen irgend einer Theilnahme an der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit leiden, sondern schreibt (Phil. VII, 27 p. 243 sq.): *ἔπαθεν οὖν τοῦτο, ὅπερ ἦν αὐτοῦ σωματικὸν μέρος, ὃ ἦν τῆς ἀμορφίας, καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν.* Der ächte Basilides erscheint auch gar nicht so zuchtlos libertinisch, wie ihn Justin's Nachfolger darstellen. Ueber das Essen des Götzenopferfleisches mag er ebenso, wie Paulus 1 Kor. 8, 1 f., gedacht haben. Aber die Gleichgültigkeit aller Handlungen und jeder Wollust kann der wirkliche Basilides unmöglich gelehrt haben. Sieht er doch schon den Willen, eine Ehe zu brechen, als sündhaften Ehebruch an u. s. w. (Z. 55 f.). Berichtigt werden auch die Angaben des Irenäus adv. h. I, 24, 6 über das Verhältniss der Basilidianer zum Christenthum und zu dessen Bekenntniss in Verfolgungen. Der wirkliche Basilides hat das Bekenntniss des Christenthums wohl geschätzt (Z. 40 f.) und ist nur von dem Märtyrerfanatismus seiner Zeit frei gewesen. Agrippa Kastor und die an Justinus sich anschliessenden Häreseologen thun ihm Unrecht, indem sie ihn das Martyrium verachten und verbieten lassen. In dieser Hinsicht hat selbst ein Origenes über Basilides nicht billig geurtheilt[347]). Hippolytus II wird in dieser Hinsicht freilich nicht berichtigt, aber nur, weil er über alle solche praktischen Fragen, in welchen Basilides doch Aufsehen gemacht hat, völlig schweigt. Und es ist doch eher ein dualistischer, als ein monistischer Basilides, welcher schon vor jeder Thatsünde dem Kinde das Sündigen, selbst dem Vollkommenen die Geneigtheit zum Sündigen, ja eine gewisse Versündigung anhaften lässt (Z. 48 f.). Möglich, dass einige Basilidianer dem reinen Doketismus näher standen, als der Meister. Möglich aber auch, dass die Gehässigkeit der ältesten Bestreitung im Spiele gewesen ist. Wenigstens das Märchen von Jesu und Simon aus Kyrene bei der Kreuzigung macht

[347]) In Matth. 25. Comm. scr. 38 (Opp. III, 856): Basilidis sermones detrahentes quidem iis, qui usque ad mortem certant pro veritate.

solchen Eindruck. Gehässig entstellt sind unzweifelhaft die Ansichten des Basilides über das Martyrium und das freie Leben. Basilides hatte dadurch in ein Wespennest gestochen, dass er die Christenverfolgungen nicht auf die Nachstellung satanischer Macht, sondern auf den allwaltenden Gott zurückführte.

Bei Paulus selbst (Röm. 7, 9) fand Basilides seine Lehre von einer Seelenwanderung bestätigt (Z. 77 f.). Für diese Lehre lassen wohl die an Justinus sich anschliessenden Häreseologen, aber nicht Hippolytus II Raum. Dieser kennt eine Stufenleiter des Weltlebens, eine Befreiung des höheren Lebens von den Elementen des niederen, aber keine aus dem Allsamen der Welt herstammende Schuld und Sündhaftigkeit.

Basilides (Z. 81 f.) handelt auch von dem „sogenannten Willen Gottes". Das *θέλημα* hat erst Jacobi (S. 519 f.) gleich *θέλησις* gefasst und das „Sogenannte" für die Behauptung benutzt, dass der wirkliche Basilides ebenso, wie der Basilides des Hippolytus II, dem „nicht seienden Gotte" alle positiven Prädicate abgesprochen habe. Allein das *λεγομένου* Z. 82 hat nicht mehr auf sich, wie das *λεγομέναις* Z. 37. Richtig ist nur so viel, dass Basilides, wie er die sogenannten „Bedrängnisse" als in Wahrheit heilsam ansah, so auch den „Willen" Gottes als nur *κατ᾽ ἄνθρωπον* gesagt bezeichnet (vgl. Gal. 3, 5. 1 Kor. 9, 8. Röm. 3, 5). An dem „Unnennbaren" des Basilides ist auch das, was bei Menschen Wille heisst, in Wahrheit unnennbar. Das *θέλημα* anders, als in der gewöhnlichen Bedeutung des von Gott Gewollten, wie es Clemens selbst sofort gebraucht, zu fassen, ist kein Grund. Basilides setzte den sogenannten Willen Gottes in Dreierlei: 1) alles geliebt zu haben, 2) nichts zu begehren, 3) auch nicht Eines zu hassen.

Isidorus, des Basilides Sohn, hat mehr als eine Schrift verfasst, zunächst eine Schrift „über die drangewachsene Seele".

Ἰσιδώρου περὶ προσφυοῦς ψυχῆς.

Clemens Alex. Strom. II, 20, 113 p. 488: *Αὐτὸς γοῦν ὁ τοῦ Βασιλείδου υἱὸς Ἰσίδωρος ἐν τῷ περὶ προσφυοῦς ψυχῆς συναισθόμενος τοῦ δόγματος οἷον ἑαυτοῦ κατηγορῶν γράφει κατὰ λέξιν·*

Ἐὰν γάρ τινι πεῖσμα δῷς, ὅτι μὴν ἔστιν ἡ ψυχὴ μονο- 5

μερῆς, τῇ δὲ τῶν προσαρτημάτων βίᾳ τὰ τῶν χειρόνων γίνεται πάθη, πρόφασιν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἕξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων λέγειν ,Ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα', τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτὸς ἡγησάμενος 10 *καὶ οὐ μαχεσάμενος ταῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις. δεῖ δὲ τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας.*

5. *μήν* emendavi, *μή* edd. Clemens Al. laudatis Isidori verbis pergit: *δύο γὰρ δὴ ψυχὰς ὑποτίθεται καὶ οὗτος ἐν ἡμῖν, καθάπερ οἱ Πυθαγορεῖοι, περὶ ὧν ὕστερον ἐπισκεψόμεθα.*

Isidorus, von welchem Clemens schreibt, dass er sich selbst anklage, übrigens hinterher ausdrücklich bezeugt, dass er zwei Seelen annahm, findet, dass die Leugnung (nicht etwa Behauptung) einer zweigetheilten Seele den schlechten Menschen Vorschub leiste, welche dann vorgeben können, gezwungen, wider Willen den schlechten Gelüsten nachgegeben zu haben. Isidorus behauptet dagegen, dass wir durch die Vernunftseele der geringeren Schöpfung in uns, der niedern Seele, welche allerlei Anhängsel enthält, Herren werden sollen. Mag die niedere Seele der Gewalt jener Anhängsel erliegen, die höhere soll die Herrschaft behalten.

Isidorus hat ferner Exegetika zu dem Propheten Parchor [348]) in mindestens zwei Büchern geschrieben.

Ἰσιδώρου τῶν τοῦ προφήτου Παρχὼρ ἐξηγητικῶν
Λόγος α'.

Clemens Alex. Strom. VI, 6, 53 p. 767: *Ἰσίδωρός τε Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητὴς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχὼρ ἐξηγητικῶν καὶ αὐτὸς κατὰ λέξιν γράφει·*

,Φασὶ δὲ οἱ Ἀττικοὶ μεμηνῦσθαί τινα Σωκράτει, παρεπομένου δαίμονος αὐτῷ, καὶ Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως, προφητικὸν τοῦτο μάθημα λαβὼν καὶ καταθέμενος εἰς τὰ ἑαυτοῦ βιβλία μὴ ὁμολογήσας, ὅθεν ὑφείλετο λόγον τοῦτον.'

---

[348]) Die Acta Archelai et Manetis 52 und Epiphanius Haer. L lassen den Trebinthus (Buddha) mit einem Propheten *Πάρκος* verk[ehren] *περὶ τῶν δύο ἀρχῶν.*

Λόγος β'.

Clemens Alex. l. l. pergit: *Καὶ πάλιν ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς αὐτῆς συντάξεως ὧδέ πως γράφει·*

‚Καὶ μή τις οἰέσθω, ὅ φαμεν ἴδιον εἶναι τῶν ἐκλεκτῶν, τοῦτο προειρημένον ὑπάρχειν ὑπό τινων φιλοσόφων· οὐ γάρ ἐστιν αὐτῶν εὕρημα, τῶν δὲ προφητῶν σφετερισάμενοι προσέθηκαν τῷ μὴ ὑπάρχοντι κατ' αὐτοὺς σοφῷ.'

αὖθίς τε ἐν τῷ αὐτῷ·

‚Καὶ γάρ μοι δοκεῖ τοὺς προσποιουμένους φιλοσοφεῖν, ἵνα μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν, λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας.'

Isidorus beruft sich wohl auf das Dämonion des Sokrates und auf des Aristoteles Lehre von den Dämonen, aber nicht so, wie Basilides nach Hippolytus II seine ganze Weisheit aus Aristoteles geschöpft haben soll, sondern ähnlich, wie sein Vater Basilides (Exeget. XIII, 19 sq.) die Hellenen den Barbaren untergeordnet hat. Selbst ein Aristoteles hat die Propheten, ohne es anzugeben, geplündert. Das gilt von den Philosophen überhaupt, deren eigene Lehre nicht weise war. Aehnlich hat Pherekydes die Prophetie des Ham geplündert. Was nun auch „die geflügelte Eiche" sein mag, „das über ihr buntgewirkte Tuch" erinnert an das ägyptische Todtenbuch, in welchem Osiris sagt: „Ich bin der Weber des bunten, gestickten Gewandes, der Verfertiger des prachtvollen, gestickten Gürtels" [349]).

Isidorus hat auch eine Ethik geschrieben, welche wohl aufgeklärte, aber sittliche Grundsätze darlegt. Die Anführung des Clemens v. Alex. ist hier mitunter aus Verderbnissen herzustellen und theilweise nach Epiphanius Haer. XXXII, 4 zu berichtigen.

Ἐξ Ἰσιδώρου Ἠθικῶν.

Clemens Alex. Strom. III, 1, 1—3 p. 508: *Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου ‚Πυθομένων', φασί, ‚τῶν ἀποστόλων'· ‚Μή ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν'; ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· ‚Οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν* Matth. XIX, 10 sq.

[349]) Vgl. M. Uhlemann, Handbuch der ägypt. Alterthumskunde II, 174.

5 ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης.' ἐξηγοῦνται δὲ τὸ ῥητὸν ὧδέ πως· φυσικήν τινές ἔχουσι πρὸς γυναῖκα ἀποστροφὴν ἐκ γενετῆς, οἵτινες τῇ φυσικῇ ταύτῃ συγκράσει χρώμενοι καλῶς ποιοῦσι μὴ γαμοῦντες. οὗτοι, φασίν, εἰσὶν οἱ ἐκ γενετῆς εὐνοῦχοι, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης, ἐκεῖνοι οἱ θεατρικοὶ ἀσκηταί, οἵτινες
10 διὰ τὴν ἀνθολκὴν τῆς εὐδοξίας κρατοῦσιν ἑαυτῶν. [οἱ δὲ ἐκτετμημένοι κατὰ συμφορὰν εὐνοῦχοι γεγόνασι κατ' ἀνάγκην.] οἱ τοίνυν κατ' ἀνάγκην οὐ κατὰ λόγον εὐνοῦχοι γίνονται. οἱ δὲ ἕνεκα τῆς αἰωνίου βασιλείας εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς διά τι ἐκ τοῦ γάμου, φασί, συμβαίνοντα τὸν ἐπιλογισμὸν τοῦτον λαμβάνουσιν
15 τὴν περὶ τὸν πορισμὸν τῶν ἐπιτηδείων ἀσχολίαν δεδιότες. καὶ
1 Cor. VII, 9. τό ,Ἄμεινον γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι', μὴ εἰς πῦρ ἐμβάλῃς τὴν ψυχήν σου, λέγειν τὸν ἀπόστολον, νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀντέχων καὶ φοβούμενος, μὴ τῆς ἐγκρατείας ἀποπέσῃς· πρὸς γὰρ τὸ ἀντέχειν γενομένη ἡ ψυχὴ μερίζεται τῆς ἐλπίδος.

20 ,Ἀπέχου τοίνυν, ὡς ἤδη προεῖπον', τῆς παραινέσεως εἰς μέσον φέρων τὸν λόγον φησὶ κατὰ λέξιν ὁ Ἰσίδωρος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς, ,μαχίμης γυναικός, ἵνα μὴ ἀποσπασθῇς τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, τό τε πῦρ ἀποσπερματίσας εὐσυνειδήτως προσεύχου. ὅταν δὲ ἡ εὐχαριστία σου, φησίν, εἰς αἴτησιν ὑποπέσῃ, καὶ
25 αἰτῇς τὸ λοιπὸν οὐ κατορθῶσαι, ἀλλὰ μὴ σφαλῆναι, γάμησον. ἀλλὰ νέος τίς ἐστιν ἢ πένης ἢ κατωφερὴς καὶ οὐ θέλει γῆμαι κατὰ τὸν λόγον. οὗτος τοῦ ἀδελφοῦ μὴ χωριζέσθω, λεγέτω ὅτι εἰσελήλυθα ἐγὼ εἰς τὰ ἅγια, οὐδὲν δύναμαι παθεῖν. ἐὰν δὲ ὑπόνοιαν ἔχῃ, εἰπάτω ,Ἀδελφέ, ἐπίθες μοι τὴν χεῖρα, ἵνα
30 μὴ ἁμαρτήσω', καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν. θελησάτω μόνον ἀπαρτίσαι τὸ καλὸν καὶ ἐπιτεύξεται. ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομεν ,Οὐ θέλομεν ἁμαρτῆσαι', ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν. ὁ τοιοῦτος διὰ φόβον οὐ ποιεῖ ὃ θέλει, ἵνα μὴ ἡ κόλασις αὐτῷ ἐλλογισθῇ. ἡ δὲ
35 ἀνθρωπότης ἔχει τινὰ ἀναγκαῖα καὶ φυσικὰ μόνον· ἔχει τὸ περιβάλλεσθαι, ἀναγκαῖον καὶ φυσικόν. φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ.'

4. 5. *οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης.* Potter casu excidisse putavit: *οἱ δὲ ἕνεκα τῆς αἰωνίου βασιλείας.* — 10. 11. *οἱ δὲ ἐκτετμημένοι κατὰ συμφορὰν εὐνοῦχοι γεγόνασι κατ' ἀνάγκην* Isidori non sunt, sed interpellantis vel corrigentis alicuius. — 16. *Ἄμεινον* Clem. Al., *Βέλτιον* Epiphan. — 17. *λέγειν* Clem. Al., *φησὶ λέγειν* Epiphan. — *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* Clem. Al., *ἡμέρας καὶ νυκτὸς* Epiphan. — 20. *Ἀπέχου* emendavi, *Ἀνέχου* Epiphan.,

Ἀντέχου Clem. Al., Grab. al. — 20. 21. *ὡς ἤδη προεῖπον — τὸν λόγον* Epiphanius, om. Clem. Al. edd. — 23. *προσεύχου* Epiph. (et Potter), *προσεύχῃ* Clem. Al. edd. — 24. *ὅταν δὲ* Clem. Al., *ὅταν δέ, φησίν* Epiph. — 25. *αἰτῇς* (vel *ζητῇς*) emendavi, *στῇς* Clem. Al. et Epiph. (*τῇς* Ven.). — *οὐ κατορθῶσαι, ἀλλὰ μὴ σφαλῆναι* Clem. Al., *οὐ κατορθώσας μὴ σφαλῆναι* Epiphan. — 26. *νέος — κατωφερής* Clem. Al., *νέος τις ἢ πένης ἐστὶν ἢ κατωφερής (τουτέστιν ἀσθενής)* Epiph. — 33. *ἐπὶ* Clem. Al., *εἰς* Epiph. — 36. *ἀναγκαῖον* Clem. Al., *τὸ ἀναγκαῖον* Epiph. —

Die sittliche Unanstössigkeit des Isidorus erkennt Clemens v. Alex. noch vollkommen an, da er seine Worte eben zur Widerlegung der nicht recht lebenden Basilidianer anführt, *ἐπεὶ μηδὲ ταῦτα αὐτοῖς πράττειν συγχωροῦσιν οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων*. Schon die Auslegung eines mit Matth. 19, 10 f. verwandten Christuswortes dürfen wir dem Isidorus zuschreiben. Der ganze Ausspruch wird uneigentlich gefasst. Eunuchen von Geburt sind diejenigen, welche eine natürliche Abneigung gegen ein Weib haben. Eunuchen aus Zwang sind die theatralischen Asketen, welche sich aus Ehrgeiz beherrschen. Eunuchen um des ewigen Reiches willen sind diejenigen, welche sich der Ehe enthalten, um nicht durch Sorge für den Lebensunterhalt von dem Höheren abgezogen zu werden. Das Pauluswort 1 Kor. 7, 9 wird so erklärt, dass der stete Widerstand gegen das Feuer der Begierde von der Hoffnung abtrünnig macht. Unzweifelhaft hat Isidorus das Folgende[350]) geschrieben: „Enthalte dich also, wie ich schon gesagt habe, eines streitbaren (üppigen) Weibes, damit du nicht abgezogen werdest von der Gnade Gottes, und nachdem du das Feuer der Begierde ergossen hast, bete. Wenn aber deine Danksagung in Verlangen verfällt, und du verlangst, hinfort nicht vollkommen zu handeln, sondern (nur) nicht zu fallen, so heirate.“ Wer zu jung oder zu arm ist und nicht heiraten will nach der Vernunft, der trenne sich von dem Bruder nicht und lasse sich im Nothfall durch dessen Handauflegung stärken. Manche aber sagen nur mit dem Munde: „Wir wollen nicht

---

[350]) Die Lesart des Clemens v. Alex. *Ἀντέχου* ist sachlich unannehmbar und wohl nur ein durch *ἀντέχων, ἀντέχειν* Z. 17. 18 veranlasster Schreibfehler. Die Lesart des Epiphanius *Ἀνέχου* ist gleichfalls sachlich unhaltbar, aber weist noch auf das richtige *Ἀπέχου* zurück.

sündigen", während der Sinn versessen ist zu sündigen. Ein solcher wird durch Furcht vor Strafe abgehalten zu thun, was er will. Der Liebesgenuss ist wohl natürlich, aber nicht nothwendig. Alles dieses lehrt, dass die häreseologischen Vorwürfe unsittlicher Grundsätze auch auf den Sohn des Basilides gar nicht zutreffen. Was Isidorus freilich über theatralische Asketen schreibt, mag wohl getroffen haben und solche Vorwürfe zum guten Theil erklären.

Die Bruchstücke des Basilides und seines Sohnes Isidorus haben uns also gelehrt, dass dieselben barbarische Weisheit höher schätzten als hellenische, auch die des Aristoteles. Basilides selbst bekennt sich thatsächlich zu einer dualistischen Grundansicht; er lehrt eine dem Menschen von vorn herein anhaftende Sündhaftigkeit, von welcher er selbst Jesum nicht ganz ausnahm, stammend aus einem früheren Leben. Daher die Forderung, dass die durch verschiedene Lebensläufe hindurchgegangene Seele alles geliebt haben soll, weil alles ein Verhältniss zu dem All hat. Aber die Seele soll über solche Liebe auch hinausgekommen sein und nichts mehr begehren oder hassen. Solcher Art ist der Dualismus des Basilides freilich nicht, dass er nicht das Licht für besser als die Finsterniss (Exeg. XIII, 30 sq.), Gott als den Leiter von Allem (Exeg. XXIII, 39) angesehen hätte. Selbst in den Verfolgungen der Christen erkannte er das Walten der göttlichen Vorsehung zum Heile. Und anstatt zuchtloser Grundsätze zeigt er vielmehr einen ächt sittlichen Geist. Dasselbe gilt von Isidorus, bei welchem der Dualismus in der Anthropologie hervortritt. Die Vernunftseele ist verbunden mit einer niederen Seele, welche allerlei Anhängsel enthält und soll die Herrschaft nie verlieren. Dieser Basilidianismus erscheint bei den häreseologischen Nachfolgern Justin's wohl einseitig und oberflächlich aufgefasst, zum Theil geradezu entstellt, ist aber bei Hippolytus II gar nicht wiederzuerkennen.

Unsre Kenntniss der Lehre des Basilides wird wesentlich ergänzt durch die Angaben des Clemens v. Alex. und des Origenes, welche in demselben Verhältniss zu den Nachfolgern Justin's und zu Hippolytus II stehen. Bestätigt und ergänzt wird zunächst der Emanatismus des Basilides, widerlegt die ihm zugeschriebene Evolutionslehre. Den Anfang macht nicht

ein Nichteinmalnichts, sondern der Urvater des Lichtes, welcher an der Spitze der höchsten Ogdoas steht. Zum Zeichen, dass sie nur einen einzigen Bericht (Justin's) bieten, geben Irenäus und Hippolytus I bloss die ersten 6 Glieder an: *Πατήρ*, *Νοῦς*, *Λόγος*, *Φρόνησις*, *Σοφία*, *Δύναμις*. Die beiden fehlenden Glieder bringt Clemens v. Alex. Strom. IV, 25, 164 p. 637: *Βασιλείδης δὲ ὑποστάτας*[351]) *Δικαιοσύνην δὲ* (l. *τε*) *καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν Ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας*. Da darf man wohl den Parsismus vergleichen, welcher bereits eine Ogdoas von Ormuzd und den 7 Amshaspands an die Spitze des Lichtreiches gestellt hat. Die vielen Abstufungen weiterer Emanation bis zu 365 reich bevölkerten Himmeln geben bei Basilides zahlreiche *διαστήματα*. Hippolytus II erwähnt bloss den Namen[352]). Die Sache kennt Clemens v. Alex., welcher Strom. II, 3, 10 p. 434 den Basilides lehren lässt, *πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα*. Die Zahl 365 stimmt wieder zu dem Parsismus[353]). Einen monistischen Basilides, wie ihn Hippolytus II darstellt, verleugnet Clemens v. Alex. Strom. V, 11, 75 p. 690: *πάλιν ὁ Μωϋσῆς οὐκ ἐπιτρέπων βωμοὺς καὶ τεμένη πολλαχοῦ κατασκευάζεσθαι, ἕνα δ' οὖν νεὼν ἱδρυσάμενος τοῦ θεοῦ μονογενῆ τε κόσμον, ὥς φησιν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἔτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελε θεόν*. Bei Basilides hat Clemens v. Alex. also eine eingeborene Welt, aber nicht den Einen Gott gefunden.

---

351) Nicht zu ändern in *ὁ ἀποστάτης*. Vgl. Philos. V, 17 p. 137: *ὑποστάτους ἐκ τοῦ ἀνυποστάτου*. VI, 32 p. 191: *ὑποστάτας οὐσίας*.

352) Phil. VII, 22 p. 235: *μέχρι τῆς ἀμορφίας καὶ τοῦ διαστήματος τοῦ καθ' ἡμᾶς*. c. 24 p. 237: *τὸ δὲ ἐν τῷ διαστήματι τούτῳ ὁ σωρὸς αὐτός ἐστι*. c. 25 p. 238: *ἦν δὲ καὶ τούτου τοῦ διαστήματος βασιλεὺς καὶ κύριος ἡ ἑβδομάς*. c. 26 p. 240: *κρίσεις γάρ εἰσι κατ' αὐτὰ τὰ διαστήματα κατ' αὐτοὺς ἄπειροι καὶ δυνάμεις καὶ ἐξουσίαι, περὶ ὧν μακρός ἐστι κατ' αὐτοὺς πάνυ λόγος λεγόμενος διὰ πολλῶν*. Das Folgende s. in Anm. 335. c. 27 p. 242: *τούτου τοῦ διαστήματος* (bis). p. 243: *τοῦτο τὸ διάστημα τὸ καθ' ἡμᾶς*. X, 14 p. 322: *εἶναι δὲ κόσμους καὶ διαστήματα ἄπειρα*.

353) Auch die Perser hatten ein Jahr von 365 Tagen, vgl. Ideler, Handbuch der Chronol. II, 514 f.; Spiegel, Erân. Alterth. III, 665 f. Dahin weisen auch die 365 Götter der orphischen Theologie, vgl. Lobeck, Aglaophamus I, 364. 597 sq. Vgl. auch oben Anm. 320.

Wer ist nun aber ein andrer Gott des Basilides gewesen? Jacobi (a. a. O. S. 528 f.) meint: der Archon als der Gott dieser Körperwelt. Aber welcher Archon denn? Clemens v. Alex. Strom. II, 8, 36 p. 448 kennt wohl nur einen einzigen, aber Hippolytus II deren zwei. Und von diesen kann keiner ernstlich als ein andrer Gott betrachtet worden sein, da sie ja beide hinterher ihr Unrecht einsehen, sich für den Einen Gott oder für den „Gott des Alls" erklärt zu haben (Phil. VII, 25. 26). Der andre Gott des Basilides kann also doch wohl nur der Teufel als das böse Princip gewesen sein, und Clemens v. Alex. bestätigt nebst dem Emanatismus auch den Dualismus des Basilides. Basilides wird von ihm einmal geradezu als *θειάζων τὸν διάβολον* bezeichnet. Es fragt sich nur, in welchem Sinne. Nachdem Clemens die Stellen über die Leiden der Christen aus dem 23. Buche der Exegetika des Basilides, schliesslich auch jene Stelle mitgetheilt hat, wo er von dem Herrn selbst wie von einem sündhaften Menschen schreibt, bemerkt er Strom. IV, 12, 85 p. 600 zuerst: *ἀλλὰ τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα, τὴν μὲν ἐκλεκτὴν ἐπιτίμως διὰ μαρτυρίου, τὴν ἄλλην δὲ καθαιρομένην οἰκείᾳ κολάσει.* Dagegen wendet Clemens ein, dass es bei uns steht, durch Bekenntniss (vor der weltlichen Obrigkeit) die Strafe zu leiden oder nicht. Erleidet nun der Bekennende das Martyrium und wird er gestraft gemäss der Vorsehung oder nicht? Ersteres, die Ansicht des Basilides, sucht Clemens als widersinnig darzuthun. Zu einem zweiten Einwande geht er §. 87 p. 601 über mit den Worten über Basilides: *πῶς δὲ οὐκ ἄθεος θειάζων μὲν τὸν διάβολον, ἄνθρωπον δὲ ἁμαρτητικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν κύριον;* Das kann, an und für sich genommen, heissen: Ist Basilides nicht gottlos, indem er den Teufel vergöttert, für ein zweites Urwesen erklärt[354]), dagegen für einen sündenfähigen Menschen den Herrn zu erklären wagt? Hält man sich dagegen an den Zusammenhang, so wird man geneigt sein, die Vergötterung des Teufels uneigentlich zu

---

[354]) Protrept. 2, 13 p. 12: *θειάσαι πόρνην πολίτιδα*, ebdas. 4, 49 p. 43: *σεβασμίως τεθείακε θεὸν ὁ βασιλεὺς ὁ Ῥωμαίων τὸν ἐρώμενον.* — *Ἀντίνοον.*

fassen [355]) und eben auf die Ansicht des Basilides von den Christenverfolgungen zu beziehen. Dieselben führte Basilides zwar nicht auf den Teufel (Exeg. XIII, 37 sq.), sondern auf die göttliche Vorsehung zurück. Aber dem Clemens v. Alex. galten die Christenverfolgungen nun einmal als Teufelswerk [356]). Da mochte er wohl schreiben: Basilides vergöttere den Teufel, indem er das Teufelswerk der Christenverfolgungen auf die Heilsabsicht göttlicher Vorsehung zurückführte. So fährt er fort, die Christenverfolgungen als Werke des Teufels, nicht der Vorsehung darzustellen: *πειράζων γὰρ ὁ διάβολος εἰδὼς μὲν ὅ ἐσμεν, οὐκ εἰδὼς δὲ εἰ ὑπομενοῦμεν, ἀλλὰ ἀποσεῖσαι τῆς πίστεως ἡμᾶς βουλόμενος καὶ ὑπάγεσθαι ἑαυτῷ πειράζει, ὅπερ καὶ μόνον ἐπιτέτραπται αὐτῷ κτλ.* Es giebt also, meint Clemens, keinen grössern Widersinn, als das Martyrium für Wiedervergeltung durch Strafe zu erklären. Erklärt man nun aber auch so nach dem Zusammenhange, so ist es doch nicht zu übersehen, dass Clemens weiterhin als die beiden eigenthümlichen Lehren des Basilides, welche hier ins Spiel kommen, die von der Seelenwanderung und von dem Teufel zusammenfasst und deren Erörterung auf gelegene Zeit verschiebt: *ἀλλὰ πρὸς μὲν τὰ δόγματα ἐκεῖνα, εἰ μετενσωματοῦται ἡ ψυχή, καὶ περὶ τοῦ διαβόλου κατὰ τοὺς οἰκείους λεχθήσεται καιρούς.* Da muss doch die Lehre des Basilides von dem Teufel ebenso eigenthümlich gewesen sein, wie seine Lehre von der Seelenwanderung. Und worin kann ihre Eigenthümlichkeit anders bestanden haben, als in dem Dualismus? Das Streben, alles Böse von Gott fern zu halten, wie Basilides hier von der Vorsehung alles Böse fern hält, hängt auch bei Manes zusammen mit der Behauptung eines eigenen Urwesens der Bosheit [357]). Den ganzen Basilidianismus führt Epiphanius

[355]) So schreibt Clemens v. Alex. Strom. II, 20, 119 p. 491 sq. von Epikurus, welcher als das Ziel des Philosophen die Lust setzte: *θειάζει γοῦν σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα κτλ.*

[356]) Gottlos erscheint dem Clemens v. Alex. der basilidianische Gedanke, dass *θελήματι θεοῦ καὶ κολάσεις* geschehen, *οὔτε γὰρ ὁ κύριος θελήματι ἔπαθεν τοῦ πατρός, οὔθ' οἱ διωκόμενοι βουλήσει τοῦ θεοῦ διώκονται.* Nach dem Urtheile kirchlicher Rechtgläubigkeit trägt hier vielmehr der alexandrinische Clemens einen gottlosen Gedanken vor.

[357]) Nach Epiphanius Haer. LXVI, 15 suchte Manes *κακίαν μὴ προσάψαι θεῷ* und kam auf den Teufel als selbständigen Urheber des

auf die Frage nach der Herkunft des Bösen, auf die Annahme einer eigenen Wurzel der Bosheit zurück (s. Anm. 345). Gegen den Dualismus des Basilides ist es keine triftige Einwendung, dass er den guten Gott auch den „Gott des Alls“ oder den „Gott über Alles“ nannte[358]. So konnte er ihn auch als Dualist nennen[359]. So dualistisch war Basilides allerdings nicht, dass er den Lichtfaden verkannt hätte, welcher alles Seiende mit dem All verbindet[360]. Er erkannte wohl, dass „der über Allem“, dessen Vorsehung allem Seienden eingesäet ist (s. Anm. 358), auch über das Walten des Bösen in gewissem Sinne hinübergreift. Alles dieses beweist aber noch lange nicht, dass *ὁ τῶν ὅλων θεὸς* dem Basilides auch als *ὁ εἷς θεὸς* gegolten hätte, wie er bei Hippolytus II derjenige ist, *ἐξ οὗ τὰ πάντα*, und kein zweites Urwesen neben sich haben kann.

Wo zwei Urwesen solcher Art einander gegenübergestellt werden, kann ein feindlicher Zusammenstoss derselben, welcher den Anstoss zur Schöpfung dieser Welt giebt, nicht fehlen. Dass Basilides (Exeget. XIII, 19 sq.) mit fremden Worten seine eigene Ansicht ausgedrückt hat, bestätigt Clemens v. Alex., indem er die Lehre des Basilides selbst über allerlei Anhängsel der Seelen (welche wir auch aus Isidor's Schrift

---

Bösen. Epiphanius fährt c. 16 fort: *ὁ δὲ μανιώδης οὗτος Μάνης βουλόμενος κακίας ὑπεξαιρεῖν τὸν θεόν, μᾶλλον αὐτῷ κακίαν πρὸς ἴσον ἀντεκατέστησεν.*

358) Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 90 p. 602 legt dem Basilides den Ausspruch in den Mund, dass die Vorsehung *ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.* So lesen wir Strom. II, 8, 36 p. 448: *ὁ ἐπὶ πᾶσι.*

359) Auch das entschieden dualistische zweite Bruchstück der Acta Archel. et Man. (s. o. S. 207) erkennt das Licht gegenüber der Finsterniss als die melior res an. Wenn man also von der Finsterniss als der peior res absah, mochte man den Gott des Lichts wohl den „Gott des Alls“ nennen.

360) Exeget. Z. 81 sq. Dagegen werden Wenige mit dem alexandrinischen Clemens einwenden, dass dann, wenn alles sein Verhältniss zu dem All bewahrt, nach Gottes Willen auch Strafen geschehen müssten. Wenn die Verfolgten durch Gottes Willen (*βουλήσει*) verfolgt werden, so würde entweder die Verfolgung etwas Gutes sein, oder die Urheber der Verfolgung würden schuldlos sein. Für das Richtige erklärt Clemens, dass Gott die Verfolgungen bloss nicht hindere. Hat sie nun der Teufel ohne Gottes Willen gewirkt, so ist hier praktisch Clemens der Dualist.

über die angewachsene Seele kennen [s. o. S. 213 f.]), mittheilt. Strom. II, 20, 112 p. 488: οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασιν, πνεύματά τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν. Eine „urprüngliche Verwirrung und Vernichtung" bieten eben die Exegetika des Basilides B. XIII. Z. 19 sq. Da werden die Licht- oder Vernunft-Seelen durch das Eindringen der Finsterniss befleckt, ihrer Heimat entrissen und mit Anhängseln aus dem Reiche der Finsterniss behaftet worden sein. Jacobi (a. a. O. S. 523 f.) findet hier freilich vielmehr den monistischen Basilides der Philosophumena schlagend bestätigt. Allerdings kennt auch dieser Basilides eine ursprüngliche σύγχυσις in dem Allsamen[361]). Allein diese σύγχυσις ist doch nur das Nochnichtgeschiedensein des Verschiedenen. Da könnte die Vernunftseele nur insofern Anhängsel haben, als die Scheidung nicht vollständig durchgeführt ist. Und wie ist bei dem monistischen Basilides ein ursprünglicher τάραχος denkbar? Weist dieser τάραχος[362]) nicht vielmehr hin auf einen Zusammenstoss des Lichtreiches mit dem Reiche der Finsterniss? Und dass die Vernunftseele sich von der Macht der Finsterniss beflecken und fangen liess, wird ihre Urschuld sein (vgl. o. S. 218). Von jener Vermischung her hat die Vernunftseele eine „angewachsene Seele", mit Isidorus zu reden (s. o. S. 213 f.). Seitdem ist mit ihr „eine geringere Schöpfung" (Isidorus de adnata anima Z. 11) verbunden. So kommen wir hier zu dem, was der Göthe'sche Faust sagt:

> Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
> Die eine will sich von der andern trennen;
> Die eine hält in derber Liebeslust
> Sich an die Welt mit klammernden Organen;
> Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen.

---

[361]) Phil. VII, 27 p. 244: ὅλη γὰρ αὐτῶν (Baslidianorum) ἡ ὑπόθεσις σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα.

[362]) Auf einen solchen Zusammenstoss (συνδρομή) weist zurück die Lehre der Sethianer Phil. V, 19 p. 142: ὁ ἄνεμος ἐν βρόμῳ (βρασμῷ ed. Gott.) καὶ ταράχῳ ἐπεγείρας κύματα. Ebenso X, 11 p. 318.

Erst nach jener Vermischung der Finsterniss mit dem Lichte ist die Schöpfung der Körperwelt durch 7 Engel des untersten Himmels zu denken. So kommen wir zu der „eingeborenen Welt“ Gottes (s. o. S. 219), welche allerdings nicht die Lichtwelt, sondern die Körperwelt ist[363]). Von den 7 weltschöpferischen Engeln bezeichnet auch der alexandrinische Clemens Strom. II, 8, 36 p. 448 den Gott der Juden als den Archon (principem Irenäus adv. haer. I, 24, 4). Von den zwei Archonten des Hippolytus II weiss er gar nichts. Clemens v. Alex. lehrt auch, dass die Weltschöpfung des Archon und seiner Genossen dem Zwecke der höheren Vorsehung dient. Die Körperwelt ist die Läuterungsschule der gefallenen Vernunftseelen, welche hier ihre Schuld zu büssen haben. Daher eine irdische Seelenwanderung (s. Basilides Exeg. Z. 77 f.). Auf dieser Wanderung erhält die angewachsene Seele noch weitere Anhängsel (*προσαρτήματα* bei Isidorus de adnata anima Z. 5 sq.). Clemens v. Alex. fährt in der angeführten Stelle (s. o. S. 223) Strom. II, 20, 112. 113 p. 488 fort: *ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι τύταις*[364]) *οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ἰδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζώοις ἐμφερῶς ἐξομοιοῦν λέγουσιν· ὧν γὰρ ἰδιώματα φέρουσι, τούτων τὰ ἔργα μιμοῦνται, καὶ οὐ μόνον ταῖς ὁρμαῖς καὶ φαντασίαις τῶν ἀλόγων ζώων προσοικειοῦνται, ἀλλὰ καὶ φυτῶν πνεύματα καὶ κάλλη ζηλοῦσι διὰ τὸ καὶ φυτῶν ἰδιώματα προσηρτημένα φέρειν. ἔχει δὲ καὶ ἕξεως ἰδιώματα οἷον ἀδάμαντος σκληρίαν.* Die Anhängsel stammen also nicht bloss aus dem Thierreiche, sondern auch aus dem Pflanzenreiche, ja aus dem Steinreiche, da die Seele durch alle diese Reiche hindurchgegangen sein wird. Clemens v. Alex. vergleicht den

---

[363]) In dieser Hinsicht habe ich Herrn D. Jacobi (a. a. O. S. 520 f.) bereits Recht gegeben. Basilides stimmte nicht mit Plutarch's Behauptung (de def. orac. 24 sq.), *τὸ τῷ θεῷ μὴ μονογενῆ μηδ' ἔρημον εἶναι τὸν κόσμον.* Er theilte nicht die weitverbreitete Annahme einer Mehrheit von Welten, vgl. Clem. Rom. epi. I, 20 und meine Bemerkungen z. d. St.

[364]) Der Ausdruck ist nicht mit Jacobi dahin abzuschwächen, dass er nur „eine Addition der Gegenstände, nicht eine Zeitfolge“ besagte. Man hat kein Recht, die Bedeutung „noch dazu anwachsen“ zu beseitigen.

Menschen des Basilides mit dem troischen Pferde, da er in Einem Leibe so vieler verschiedener Geister Heer in sich schliesse. Auf die Seelenwanderung deuteten die Basilidianer auch die Vergeltung bis in das dritte und vierte Geschlecht[365]. So leidet die Seele in dieser Welt, indem Leiden und Furcht die Geschäfte überkommt, wie der Rost das Eisen[366]. Alles dieses zeugt gegen den monistischen Basilides Hippolytus' II und ist nur aus einer dualistischen Weltansicht zu begreifen[367].

Die in dem Kosmos gefangenen Seelen werden aber nicht bloss gestraft, sondern auch geläutert. Es ist Gottes „sogenannter" Wille, dass sie (auf ihrer irdischen Wanderung) alles geliebt haben, um schliesslich nichts mehr zu begehren

---

[365]) Clem. Al. Excerpta ex scr. Theodoti §: 28 p. 976: *Τὸ ‚Θεὸς ἀποδιδοὺς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι'* (Num. XIV, 18. Deut. V, 9) *φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνσωματώσεις.*

[366]) Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 90 p. 603: *ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος (ὡς αὐτοὶ λέγουσιν) ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ἰὸς τῷ σιδήρῳ.*

[367]) Nur in ganz verblasster Gestalt kann Jacobi die Urschuld und die irdische Wanderung der Seele dem Basilides der Philosophumena zuschreiben: „Dass Anhängsel niederen Lebens den Geist auf eine höhere Stufe in der Weltentwicklung begleiten, ist Nothwendigkeit und Schuld zugleich; sobald die Einheit des Geisteslebens erreicht ist [welche bei dem Basilides des Clemens v. Alex. schon vorirdisch ist], hat der letztere Gesichtspunkt seine Stelle [also erst hinterher gewissermassen eine Schuld, nicht von vorn herein und eigentlich, wie bei dem ächten Basilides]. Das alles stimmt vortrefflich [!] zu Hippolytus' Bericht. Nicht minder passt das Dogma der Seelenwanderung, welches Clemens und Origenes dem Basilides zuschreiben, sehr gut [?] zu seinen Ideen einer Stufenleiter des Weltlebens. Die *ἀποκάθαρσις*, welche durch die *φυλοκρίνησις* [nach Phil. VII, 27 p. 243 ist erst Jesus *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων. — ἀναγκαῖον ἦν τὰ συγκεχυμένα φυλοκριθῆναι διὰ τῆς τοῦ Ἰησοῦ διαιρέσεως*] das höhere Leben von den Elementen des niederen befreit, entspricht die Bemerkung des Clemens (s. o. S. 220), dass die Sünden gebüsst werden, die vor der gegenwärtigen Einkörperung begangen seien [Sünden der Seele in dem Allsamen der Welt!]. Wenn auch Hippolytus' Bericht den Ausdruck *ἐνσωματώσεις* nicht enthält, so nähert er sich doch dem Gedanken einen Schritt weiter damit an, dass nicht bloss Isidorus, sondern auch Basilides alle Dinge von Seelen belebt zu glauben scheint (VII, 27)." In der angeführten Stelle findet sich nichts weiter, als dass „die Offenbarung der Söhne Gottes", auf welche die ganze Schöpfung harrt (Röm. 8, 19. 22), die Vollendung der dritten Sohnschaft ist. Die bestimmten, aber dualistischen Züge des ächten Basilides sind bei dem monistischen Basilides völlig verblasst.

und nichts mehr zu hassen (s. o. S. 213). Und die göttliche Vorsehung erhält wohl den Anstoss ihrer Bewegung durch den Archon (als Schöpfer der Körperwelt), ward aber von vorn herein dem Seienden eingesäet[368]. So greift die Vorsehung von vorn herein über das Walten des Weltschöpfers hinüber. Der Archon erhält durch das Loos sein auserwähltes Volk Israel (s. o. S. 199). Der „Gott des Alls" schafft sich durch Auserwählung eine irdische Gemeinde, deren Glaube der Stufe ihrer Erwählung entspricht[369]. Basilides wird wohl schon bei den vorchristlichen Erwählten eine Art von Glauben in der Art des Hebräerbriefes gefunden haben[370]. Er lehrte ja eine Wesensnothwendigkeit, dass die Erwählung zum Wissen und zur Seligkeit gelange[371].

---

[368]) Mit Rücksicht auf die Basilidianische Lehre schreibt Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 90 p. 602: *ἡ πρόνοια δέ, εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.*

[369]) Clemens v. Alex. Strom. II, 3, 10 p. 433 sq.: *ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, καθ' ὃ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ. — ἔτι φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου, πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα, κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν, κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.* Die Erwählung aber ist hyperkosmisch, Strom. IV, 26, 167 p. 639: *ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἴληφε λέγειν ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.*

[370]) Es erinnert an die Fassung des Glaubens Hebr. 11, 1 als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, wenn Clemens v. Alex. Strom. II, 6, 27 p. 443 schreibt: *ὁρίζονται γοῦν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου τὴν πίστιν ψυχῆς συγκατάθεσιν πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι.*

[371]) Clemens v. Alex. Strom. V, 1, 3 p. 644 sq.: *εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν* (l. *καλῶν καὶ*) *κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτὴν ἑρμηνεύων οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν. παρέλκουσι τοίνυν αἱ ἐντολαὶ αἵ τε κατὰ τὴν παλαιὰν αἵ τε κατὰ τὴν νέαν διαθήκην, φύσει σωζομένου, ὡς Οὐαλεντῖνος βούλεται, τινός, καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει. ἦν δ' ἂν καὶ δίχα τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας χρόνῳ ποτὲ ἀναλάμψαι δύνασθαι τὴν φύσιν. εἰ δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐπιδημίαν τοῦ κυρίου φήσαιεν, οἴχεται αὐτοῖς τὰ*

Bei den Nachfolgern Justin's wird die Sendung des Erlösers in den Kosmos veranlasst durch die heillose Verwaltung der Weltherrscher. Clemens v. Alex. lässt die innere Seite dieser Sendung erkennen in den Erwählten, welche zum Wissen und zur Seligkeit gelangen sollen. Davon, dass von dem Evangelium, wie Hippolytus II (Phil. VII, 25 p. 239) schreibt, *οὐδὲν κατῆλθεν ἄνωθεν*, weiss Clemens v. Alex. nichts. Im Gegentheil lässt er mit Justin's Nachfolgern einen hohen Geist von oben herabkommen, und es ist kein Widerspruch, wenn er denselben nicht gerade als den *Νοῦς*, sondern als den *διάκονος* oder das *πνεῦμα διακονούμενον*, des „Gottes über Alles" bezeichnet. Die Stelle Spr. Sal. 1, 7 *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου* ward von den Basilidianern auf den Eindruck der ersten Ankündigung der Erlösung auf den Archon gedeutet [372]). Diesen Eindruck kennt auch Hippolytus II, indem er den grossen Archon durch seinen Sohn das Evangelium erhalten und lernen lässt, dass er nicht der Gott des Alls war (Phil. VII, 26 p. 239), wie dann auch der zweite Archon durch seinen Sohn ebenso belehrt ward (p. 240). Es wird in der That bei dem Herabsteigen des Erlösers durch den Himmel des Archon zu denken sein, dass dieser die erste Kunde von der Erlösung erhält. Dann erst findet der Diakonos des Urvaters in Jesu, auf welchen er bei der Taufe in Gestalt einer Taube herabkommt, das menschliche Werkzeug seiner irdischen Erscheinung [373]). So doketisch, wie Justin's Nachfolger

---

τῆς φύσεως ἰδιώματα μαθήσει καὶ καθάρσει καὶ τῇ τῶν ἔργων εὐποιΐᾳ, ἀλλ' οὐ φύσει σωζομένης τῆς ἐκλογῆς.

[372]) Strom. II, 8, 36 p. 448: *ἐνταῦθα οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην τοῦτο ἐξηγούμενοι τὸ ῥητὸν αὐτόν φασιν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ τῷ θαύματι παρ' ἐλπίδας εὐηγγελισμένου, καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.* Ueber die Valentinianische Benutzung der Schriftstelle vgl. Phil. VI, 32 p. 191.

[373]) Clem. Al. Excerpta ex scr. Theodoti §. 16 p. 972: *καὶ ἡ περιστερὰ δὲ σῶμα ὤφθη* (Luc. 3, 22), *ἣν οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμά φασιν, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον.* Der Jahrestag der Taufe Jesu war daher als der Tag der *ἐπιφάνεια* für die Basilidianer ein hoher Festtag. Clemens v. Alex. Strom. I, 21, 146 p. 408: *οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ*

berichten, lässt Clemens den Christus des Basilides allerdings nicht unter den Menschen auftreten. Es ist der wirkliche Mensch Jesus, mit welchem sich der Nus oder Diakonos des „Gottes über alles“ von der Taufe bis zum Leiden vereinigt. Jesus, abgesehen von dem hohen Geiste, dessen Träger er ward, bleibt Mensch. Das ist der Jesus, welchen Basilides selbst in seinem Leiden für eigene Schuld, wenn auch nicht dieses Lebens, irgendwie gebüsst haben liess (Exeget. XXIII, 63 sq.). Mit Jesu, namentlich mit seinem Tode liess er die grosse *φυλοκρίνησις*, die Scheidung der verschiedenen *φῦλα*, der *ἐκλογή* mit ihren mannichfaltigen Abstufungen, und des Kosmos beginnen (s. Anm. 361. 372). Mit Jesu, namentlich mit seiner Auferstehung beginnt aber auch die *ἀποκατάστασις*, die Heimkehr der geläuterten und erlösten Vernunftseele. In sittlicher Hinsicht erhebt Clemens v. Alex. die seit Agrippa Kastor gangbaren Vorwürfe wenigstens gegen Basilides und Sohn nicht. Nur das tadelt er ernstlich, dass Basilides selbst in den Leiden der Christen das heilsame Walten der Vorsehung wahrnahm.

Kann es noch zweifelhaft sein, dass Agrippa Kastor und Justin's Nachfolger den Basilides wohl gehässig, einseitig und oberflächlich darstellen, aber doch immer noch den wirklichen Basilides wiedergeben, wogegen Hippolytus II einen ganz vereinzelten, aus dem Dualismus und Emanatismus in eine pantheistische Evolutionslehre umgesetzten Basilidianismus bietet, in welchem auch die beibehaltenen Vorstellungen der *φυλοκρίνησις* und der *ἀποκατάστασις* noch die dualistische Grundlage bezeugen?

Satornil und Basilides haben die Schule des Menander in Antiochien durchgemacht. Die simonisch-menandrische Grundlage ist bei ihnen nicht zu verkennen. Geblieben ist der

---

βαπτίσματος αὐτοῦ (Iesu) *τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι. φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβὶ μηνός* (6. Januar), *τινὲς δὲ αὐτὴν ἐνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός* (2. Januar). *τό τε πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μέν τινες τῷ ἑκκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενὼθ κέ* (21. März), *οἱ δὲ Φαρμουθὶ κέ* (20. April), *ἄλλοι δὲ Φαρμουθὶ ιθ'* (14. April) *πεπονθέναι τὸν σωτῆρα λέγουσιν.* Die einjährige Lehrzeit Jesu, unvereinbar mit dem Johannes-Evangelium.

Grundgedanke einer unvollkommenen Schöpfung der Körperwelt, in welcher etwas Göttliches gefangen gehalten wird, und einer vollkommenen Erlösung aus und zu der Geisteswelt. Satornil und Basilides sind aber auch ihre eigenen Wege gegangen, eine Strecke weit zusammen. Gemeinsam ist die christliche Wendung der Gnosis, aber auch die dualistische. Die pantheistische Ennoia Simon's zeigt sich bei Satornil nur noch vorübergehend in der Schöpfung des Menschen, bei Basilides gar nicht mehr. Dagegen ist der Gegensatz von Geistes- und Körperwelt dualistisch geschärft, am meisten bei Satornil. Gemeinsam ist der Einfluss des Parsismus, und doch wieder verschiedenartig. Der Parsismus, dessen Einfluss bei Satornil hervortritt, hat, doch wohl von dem Buddhismus her, einen asketischen Anflug [374]). Der Parsismus, dessen Einfluss wir bei Basilides wahrnehmen, ist von solchem asketischen Anfluge frei und zeigt sich namentlich in der ausgebildeten Emanationslehre von der höchsten Ogdoas herab bis zu den 365 Himmeln, aber auch in dem Zusammenstoss beider Reiche, des Lichtes und der Finsterniss. Es mag richtig sein, was die Acta Archelai et Manetis (s. o. S. 207) berichten, dass Basilides auch bei den Persern gewesen ist und deren Weisheit unmittelbar kennen gelernt hat. Dann hat er in Alexandrien seinen bleibenden Wohnsitz gefunden, und es ist nicht zu übersehen, dass er in der Lehre einer Seelenwanderung mit der Weisheit der Aegyptier zusammentrifft, wie sein Sohn Isidorus die Prophetie Aegyptens hochgeschätzt hat (s. o. S. 214 f.). In Aegypten wird Basilides wesentlich dazu beigetragen haben, dass Kaiser Hadrianus das Christenthum daselbst so schildern konnte, wie er es in dem Briefe an den Consul Servianus thut [375]). Unter

---

[374]) Vgl. Anm. 239. Die Enthaltung vom Fleischgenuss (s. o. S. 192) war bei den Satornilianern ebenso wenig allgemein, wie bei den Magiern. Die Enthaltung von der Ehe ist eine vielleicht buddhistische Steigerung.

[375]) Flavius Vopiscus Saturnin. 7. 8: Hadriani epistolam ponam ex libris Phlegontis liberti eius proditam, ex qua penitus Aegyptiorum vita detegitur:

Hadrianus Augustus Serviano consuli salutem.

Aegyptum, quam mihi laudabas, Serviane carissime, totam didici levem, pendulam et ad omnia famae momenta volitantem. illic qui Serapem colunt Christiani sunt et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. nemo illic archisynagogus Iudaeorum, nemo Samarites, nemo

Kaiser Hadrianus zur Zeit des Barkochba-Krieges (um 135) hat Basilides in Alexandrien gewirkt[376]) und wenigstens bald darauf die Streitschrift des Agrippa Kastor hervorgerufen. So hat er die magische Gnosis in ihrer christlich-dualistischen Wendung auf den empfänglichen Boden Aegyptens verpflanzt. Da ward seine Schule aufrecht erhalten durch seinen Sohn Isidorus. Der Basilidianismus verbreitete sich aber auch weiter und nahm, wie es scheint, in Rom jene pantheistisch-hellenische Wendung, in welcher ihn Hippolytus II darstellt. In der ursprünglichen dualistischen Gestalt hat er sich noch später erhalten in Spanien[377]), und liegt noch der Lehre des Priscillianus zu Grunde[378]).

Mit Basilides ist die von Simon begründete, von Menander fortgebildete Gnosis zu einem gewissen Abschluss gekommen. Aber die Nachwirkung Simon's ist noch lange nicht zu Ende, und wir folgen nur der Sache selbst, wohl auch der ursprünglichen Darstellung Justin's, wenn wir dem Simonianismus noch weiter nachgehen.

5. Die Gnostiker.

In der Quellenschrift des Irenäus, welche wir für Justin's Syntagma halten dürfen, fanden wir die „gnostische Häresie"

Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum. — unus illis deus nullus (nummus?) est. hunc Christiani, hunc Iudaei, hunc omnes venerantur et gentes.

[376]) Eusebius Chron. ad Ol. 228 (133 p. Chr.): Basilides haeresiarcha his temporibus apparuit. KG. IV, 7, 3 f. Hieronymus de vir. illustr. 21: moratus est autem Basilides, a quo Gnostici, in Alexandria temporibus Adriani, qua tempestate et Cochebas dux iudaicae factionis Christianos variis suppliciis enecavit. Verschieden ist der Stoiker Basilides aus Skythopolis, Lehrer des Kaisers M. Aurelius (vgl. Zeller, Griech. Philos. III, 1. 3. Aufl. S, 691 [614], ausser welchem es noch einen andern Stoiker d. N. (s. ebdas. S. 570 f. [509]), auch einen Epikureer d. N. gab (ebdas. S. 370 [346]).

[377]) Vgl. Hieronymus in Ies. lib. XVII zu Jes. 64, 4 u. ö., Sulpicius Severus Hist. sacr. II, 46, und was Gieseler KG. I, 2, S. 99 f. bemerkt.

[378]) Vgl. Baur, KG. II, 74 f.

oder die „Gnostiker", von welchen Valentinus ausgegangen sei (Irenäus adv. h. I, 11, 1). Diese Bezeichnung kann uns nicht befremden, da wir eine astrologische oder magische Gnosis oder Geheimlehre schon bei dem Samariter Eupolemos (s. o. S. 151 f. 155), den Essenern (s. o. S. 121. 127 f. 132. 148), Simon von Gitta (s. Anm. 298) und Menander (s. o. S. 187 f.) gefunden haben. „Gnostiker" werden also die Inhaber magischer Geheimlehren gewesen sein. So kennt auch Celsus „Gnostiker" neben Sibyllisten unter den christlichen Häretikern (s. o. S. 38 f.). Barbelo-Gnostiker lässt Irenäus in Menge aus den Simonianern hervorgegangen sein (s. Anm. 78) und ihnen verwandte Gnostiker, für welche er noch nicht solche Namen, wie Ophiten, Kainiten u. s. w., hat, bezeichnet er als die Stammväter Valentin's (s. Anm. 12). Bei Hippolytus II (Phil. VII, 11) erscheinen die Naassener als *ἑαυτοὺς Γνωστικοὺς ὀνομάζοντες*. Es gilt auch den Peraten und Sethianern, wenn Phil. V, 23 p. 148 sq. von den untergeschobenen Schriften des Gnostikers Justinus bemerkt, dass sie zum Theil den vorher genannten Häresien ähnlich sind, *οὗτοι δὲ ἰδίως οἱ π'ντες γνωστικοὺς ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦσι, τὴν θαυμασίαν γνῶσιν τοῦ τελείου καὶ ἀγαθοῦ μόνοι καταπεπωκότες*. Als Stammvater mannichfaltiger Gnostiker bezeichnet Phil. VII, 36 den Nikolaos. Dasselbe thut Philaster haer. 33 (vgl. 84. 88. 100. 104. 129). Epiphanius Haer. XXV. XXVI bringt nach den Nikolaiten noch besonders die „Gnostiker". Ohne Zweifel gab es „Gnostiker", welche sich nach keinem einzelnen Stifter, wie Satornil, Basilides, nannten und doch eine eigene Zunft bildeten, da sie durch magische Gnosis die Obmacht über die kosmischen Mächte zu haben glaubten. Zu der Magie gehörte auch Wahrsagerei, und als Wahrsager wird Epimenides *γνωστικώτατος* genannt[379]). Als Wahrsager wollten die Elchasaiten *προγνωστικοὶ* sein[380]). Hierher gehören solche Gestalten,

---

[379]) Von Epimenides schreibt Laertius Diogenes I, 10, 114: *λέγουσι δέ τινες ὅτι Κρῆτες αὐτῷ θύουσιν ὡς θεῷ. φασὶ γὰρ καὶ γνωστικώτατον γεγονέναι.* Es folgen Vorhersagungen desselben.

[380]) Phil. IX, 14 p. 293: *τοσοῦτον δὲ πεφυσίωνται, ὡς καὶ προγνωστικοὺς ἑαυτοὺς λέγειν.* X, 29 p. 331: *προγνωστικοὺς δὲ ἑαυτοὺς λέγουσιν.* Eigenthümlich Epiphanius Haer. LVIII, 1 über die Valesier: *καὶ*

wie der Peratiker Euphrates und der Karystier Akembes (Kelbes), deren sich manche Ophiten als ihrer Stifter rühmten[381]. Solche „Gnostiker“ mochten schon zu Justin's Zeit als eine eigene Häresie aufgeführt werden und zwischen dem Archihäretiker Simon und Valentinus den Zusammenhang bilden, welcher in Justin's Syntagma nicht gefehlt haben kann. Auf alle Fälle lässt sich die successio haereticorum, welche Justinus ausgeführt haben muss, nicht anders durchführen, und weder Justinus (s. Anm. 71) noch die Sache selbst verwehrt diesen Fortschritt.

a. Die Barbelo-Gnostiker.

Irenäus adv. haer. I, 29 beginnt: „Ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum Barbelo exsurrexit et velut a terra fungi manifestati sunt.“ Da haben wir „Gnostiker“ als eine eigene Häresie, und was uns als Barbelo-Gnosis mitgetheilt wird, erscheint ebenso als Fortbildung des Simonianismus wie als Vorstufe des Valentinianismus. Bei

---

οἱ μὲν ἐπιχώριοι τούτους Γνωστικοὺς βούλονται λέγειν, οὐκ εἰσὶ δὲ τῶν Γνωστικῶν.

381) Origenes c. Cels. VI, 28: Ὀφιανοὶ Εὐφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων αὐχοῦντες λόγων. Philosophum. IV, 2 p. 34: τούτοις χρησάμενοι Εὐφράτης ὁ Περατικὸς καὶ Ἀκεμβὴς ὁ Καρύστιος καὶ ὁ λοιπὸς τούτων χορὸς τῷ λόγῳ [τῷ] τῆς ἀληθείας ἐπονομάσαντες αἰώνων στάσιν καὶ ἀπόστασιν ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν προσαγορεύουσι καλοῦντες τοπάρχας καὶ προαστείους καὶ ἄλλα πλεῖστα ὀνόματα· ὧν πᾶσαν τὴν ἐπικεχειρημένην αἵρεσιν ἐκθήσομαι καὶ διελέγξω, ὅταν εἰς τὸν περὶ τούτων λόγον φθάσωμεν. Daher bei den Peraten Phil. V, 13 p. 127: οἱ τῆς Περατικῆς αἱρέσεως ἀρχηγοὶ Εὐφράτης ὁ Περατικὸς καὶ Κέλβης ὁ Καρύστιος. X, 10 p. 315: οἱ δὲ Περάται Ἀδέμης ὁ Καρύστιος καὶ Εὐφράτης ὁ Περατικός. Theodoret haer. fab. I, 17: Ἀδέμης ὁ Καρύστιος καὶ ὁ Περατικὸς Εὐφράτης, ἀφ' οὗ Περάται προσηγορεύθησαν. Es gab auch einen Stoiker Euphrates, den Lehrer des jüngeren Plinius, welchen Philostratos als den Hauptgegner des Apollonios von Tyana darstellt, gestorben 118 n. Chr. Philostratos vit. soph. I, 7, 2. 25, 2 nennt ihn einen Tyrier, Stephanus von Byzanz de urb. Ἐπιφανία einen Syrer aus Epiphania, Eunapius vit. philos. p. 6 einen Aegyptier. Vgl. Zeller, Griech. Philos. III, 1, S. 613 d. 2. A., S. 690 d. 3. Aufl.

Simon standen an der Spitze der Urvater und seine Ennoia. Hier erfahren wir: Quidam enim eorum aeonem quendam nunquam senescentem in virginali spiritu subiiciunt, quem Barbelon (בארבע אלוה, in der Vier ist Gott) nominant. ubi esse Patrem quendam innominabilem dicunt. voluisse autem hunc manifestare se ipsi Barbeloni. Ennoeam autem hanc progressam stetisse in conspectu eius et postulasse Prognosin. cum prodiisset autem et Prognosis, his rursum petentibus prodiit Incorruptela (*Ἀφθαρσία*), post deinde Vita aeterna (*Αἰωνία Ζωή* Theodoret. haer. fab. I, 13) in quibus gloriatam Barbelon et prospicientem in magnitudinem et conceptu delectatam in hanc generasse simile ei lumen (*φῶς*). hanc initium (*ταύτην ἀρχὴν*) et luminationis et generationis omnium dicunt. et videntem Patrem lumen hoc unxisse illud sua benignitate, ut perfectum fieret. hunc autem dicunt esse Christum, qui rursus postulat, quemadmodum dicunt, adiutorium sibi dari Nun, et progressus est Nus. super haec autem emittit Pater Logon [et Thelema]. coniugationes autem fient (l. fiunt, *εἶτα συνεζύγησαν* Theodoretus) Ennoiae et Logi, et Aphtharsias et Christi, et Aeonia autem Zoë Thelemati coniuncta est, et Nus Prognosi, et magnificabant hi magnum lumen et Barbelon. So erhalten wir nach der Syzygie des *πατὴρ ἀκατονόμαστος* (auch *μέγα φῶς*) und der Barbelo vier weitere Syzygien: der Ennoia und des Logos, der Aphtharsia und des Christus, der Aeonia Zoë und des Thelema, der Prognosis und des Nus. Aehnlich entsteht eine zweite Stamm-Syzygie nebst vier aus ihr entstammten Syzygien: Post deinde de Ennoia et de Logo Autogenem emissum dicunt ad repraesentationem magni Luminis, et valde honorificatum dicunt, et omnia huic subiecta. coëmissam autem ei Alethiam, et esse coniugationem Autogenis et Alethiae. de lumine autem, quod est Christus, et de Incorruptela quatuor emissa luminaria (*φωστῆρας*) ad circumstantiam Autogeni dicunt, et de Thelemate rursus et Aeonia Zoë quatuor emissiones factas ad subministrationem quatuor luminaribus, quas vocant Charin, Thelesin, Synesin, Phronesin. et Charin quidem magno et primo luminario adiunctam, hunc autem esse Sotera volunt et vocant eum Armogen, Thelesin autem secundo, quem et nominant Raguel (רעואל), Synesin autem tertio lumi-

nario, quem vocant Eleleth (עללת, καρπός?). So erhält man ein Abbild der Ur-Syzygie und der aus ihr geflossenen vier Syzygien. Die zweite Stamm-Syzygie bilden Autogenes und Aletheia; die vier entstammten Syzygien sind: Harmogenes (Soter) und Charis, Raguel und Thelesis, David (vgl. Epiphanius Haer. XXVI, 10) und Synesis, Eleleth und Phronesis. Den Abschluss bildet eine dritte Syzygie: Confirmatis igitur sic omnibus, super haec emittit Autogenes Hominem perfectum et verum, quem et Adamantem (Ἀδάμαντα) vocant, quoniam neque ipse domatus est (ἐδαμάσθη) neque ii, ex quibus erat, qui et remotus est cum primo lumine [Christo] ab Armoge. emissum autem cum Homine ab Autogene Agnitionem perfectam (Γνῶσιν τελείαν) et coniunctam ei, unde et hunc cognovisse eum, qui est super omnia, virtutem quoque ei invictam datam a virginali spiritu. et refrigerant (ἀναπαύονται) in hoc omnia hymnizare magnum Aeona. hinc autem dicunt manifestatam matrem [Barbelo], Patrem, Filium [Christum]. ex Anthropo autem et Gnosi natum Lignum, quod et ipsum Gnosin vocant. Autogenes sendet aus den Adamas oder den „vollkommenen Menschen“, welcher sich mit der Begleitung des ersten Lichtes oder Christi von Harmogenes trennt und an seiner Seite hat „die vollkommene Gnosis“. Daher seine Gnosis des Urwesens. Mit unbesiegbarer Gewalt wird er ausgerüstet von der Barbelo. In ihm kommt alles zur Ruhe, zu preisen den grossen Aeon. So wurden geoffenbart die Urmutter Barbelo, der Urvater und der Sohn (Christus). Dass Irenäus hier aus einer schriftlichen Darstellung ausschreibt, lehrt das Folgende. Denn ohne uns über die Bedeutung des ersten Engels und des Monogenes (doch wohl des Adamas?) erst aufzuklären, fährt er fort: Deinde ex primo angelo, qui adstat Monogeni, emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicon vocant[382]). hunc igitur videntem reliqua omnia coniugationem habentia, se autem sine coniugatione, quaesisse cui adunaretur, et cum non invenerit, asseverabat (asservabat, ἐφύλαξε?) et extendebatur et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic invenire coniugem et

[382]) Die רוּחַ קְדוּשָׁה erklärt die weibliche Fassung.

non inveniens exsiliit, taediata quoque, quoniam sine bona voluntate (ἄνευ εὐδοκίας) Patris impetum fecerat. post deinde simplicitate et benignitate acta generavit opus, in quo erat ignorantia et audacia; hoc autem opus eius esse Proarchontem (l. Protarchontem) dicunt, fabricatorem conditionis huius. virtutem autem magnam abstulisse eum a matre narrant et abstitisse ab ea in inferiora et fecisse firmamentum coeli, in quo et habitare dicunt eum. et cum sit ignorantia, fecisse eas quae sunt ab eo potestates et angelos et firmamenta et terrena omnia. deinde dicunt adunitum eum Authadiae generasse Kakian, Zelon et Phthonum et Erinnyn et Epithymiam. generatis autem his mater Sophia contristata refugit et in altiora secessit et fit deorsum numerantibus octonatio. illa igitur secedente, se solum opinatum esse et propter hoc dixisse: „Ego sum Deus zelator“ (Exod. XX, 5) et: „Praeter me nemo est“ (Ies. XLV, 5. 6. XLVI, 9). et hi quidem talia mentiuntur. Hier, wo wir doch erst am Anfange der irdischen Geschichte stehen, bricht Irenäus ab. Wieder ein Zeichen, dass er eine ältere Darstellung abschreibt. Hätte er aus eigener Sachkenntniss geschrieben, wie es bei den (ophitischen) Häretikern I, 30, 1—31, 2 der Fall ist, so würde er nicht plötzlich aufhören, nachdem er die Beschreibung nur zur Hälfte ausgeführt hat. Allerdings schreibt er über die Barbelo-Gnostiker von vorn herein: quorum principales apud eos sententias enarramus. Aber thatsächlich giebt er diese Gnosis in der ersten Hälfte wesentlich vollständig und lässt dann die Kosmologie, Religionsgeschichte und Soteriologie, wahrlich keine Nebensachen, ganz weg. Durch jene Vorbemerkung wird er es für entschuldigt gehalten haben, dass er eine Quellenschrift nur zur Hälfte wiedergab. Das, was Irenäus wirklich bietet, macht schon an sich den Eindruck eines Auszugs. Tritt doch der Monogenes ganz unvermittelt ein. Und Schriften der Barbelo-Gnostiker selbst nennt Irenäus als seine Quellen nicht, wie er es doch bei den (kainitischen) Häretikern I, 31, 2, bei den Karpokratianern (I, 25, 5) und den Markosiern (I, 20, 1) thut. Er wird also eine frühere Darstellung (Justin's?) zur Hälfte im Auszuge wiedergegeben haben.

Die Barbelo-Gnosis, so weit sie Irenäus darstellt, ist

offenbar eine Fortbildung des Simonianismus [383]). Die Ennoia, durch welche schon bei Simon der Urvater den Gedanken der Schöpfung von Engeln und Erzengeln fasste, welche dann aus ihm heraustrat und jene weltschöpferischen Mächte hervorbrachte, aber von ihnen gefangen gehalten ward, liegt immer noch zu Grunde, ist aber schon in zwei Gestalten zerlegt. Die Ennoia als solche steht in nächster Beziehung zu der jungfräulichen Barbelo, welche hier bereits *Αἰών* heisst [384]) und durch ihren Namen eine weitere Entwickelung nach der Vierzahl andeutet. Die Ennoia des der Barbelo nahen vollendeten Urvaters führt ja zu *Πρόγνωσις*, *Ἀφθαρσία*, *Αἰωνία Ζωή*, eröffnet also die erste weibliche Tetras. Die erste männliche Tetras kommt zu Stande, indem die Barbelo in der Anschauung des Urvaters ein Licht (*Χριστός*) hervorbringt, welchem *Νοῦς*, *Λόγος*, *Θέλημα* folgen. Die Vereinigung der beiden Tetraden zu vier Syzygien ergiebt die erste Ogdoas. Der Fortschritt von einer ursprünglichen Dyas zu einer abgeleiteten Ogdoas wiederholt sich noch einmal. Aus der Ennoia und dem Logos gehen hervor der Autogenes und die Aletheia, ein Abbild der höchsten Dyas. Christus und die Aphtharsia bringen dann die vier Lichter (*φοστῆρας*), männliche Beistände des Autogenes, hervor: den Hermogenes oder Soter, Raguel, David, Eleleth. Von Thelema und Aeonia Zoë gehen vier weibliche Beistände dieser Lichter hervor: Charis, Thelesis, Synesis, Phronesis. So kommt die zweite Ogdoas zu Stande. Die beiden Ogdoaden werden beschlossen durch eine Haupt-

---

[383]) Einfacher, aber sehr verwandt ist die Lehre eines Apokryphon, welche Clemens v. Alex. Strom. III, 4, 29 p. 524 bei Nikolaiten und andern libertinischen Gnostikern mittheilt: *Ἓν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἑνότητι μὴ εἶναι μόνῃ, ἐξῆλθεν ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν, ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐπίπνοια, ᾗ κοινωνήσας ἐποίησεν δυνάμεις μήτε ὁραθῆναι μήτε ἀκουσθῆναι δυναμένας ἕως ἐπ᾽ ὀνόματος ἰδίου ἑκάστην.*

[384]) Nach Plato Timäus p. 37 D ist das ewig Seiende der *αἰών*, dessen Abbild in der Sinnenwelt der *χρόνος*. Aristoteles de mundo I, 9, 11: *τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος.* Vgl. Philo qu. deus immutab. 6 (Opp. I, 277), de mutat. nom. §. 47 (Opp. I, 619): *αἰὼν δὲ ἀναγράφεται τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου, ὡς καὶ αἰσθητοῦ χρόνος.*

Dyas, den „vollkommenen Menschen“ oder Adamas (wohl auch Monogenes genannt) und die „vollkommene Gnosis“. Die Entfaltung der Ur-Dyas zu einer ersten Ogdoas, welche sich in einer zweiten Stamm-Dyas und einer zweiten Ogdoas wiederholt, wird beschlossen durch eine End-Dyas, welche zugleich den Uebergang zu einem weiteren Fortschritte macht. Der „vollkommene Mensch“ trennt sich ja, begleitet von dem ersten Lichte oder Christus, von Harmogenes, dem ersten männlichen Aeon der zweiten Ogdoas, oder er wird von Autogenes, dem männlichen Aeon der mittleren Dyas ausgesandt nebst der „vollkommenen Gnosis“, wie er von der Barbelo mit unbesiegbarer Kraft ausgestattet wird. So kommt es durch die Schluss-Dyas nicht bloss zu einer *ἀνάπαυσις*, in welcher alles den grossen Aeon preist, zu einer Offenbarung der Urmutter, des Urvaters und des Sohnes, sondern auch zu einem Schluss-Erzeugniss, dem Holze, welches gleichfalls Gnosis heisst, oder dem Baume der Gnosis.

Den Uebergang von der Lichtwelt zu der Körperwelt bildet ein niederes Abbild jener Barbelo, welche als jungfräulicher Geist an der Spitze der Lichtwelt steht. Von dem ersten Engel des Monogenes (doch wohl des „vollkommenen Menschen“, welcher ja allein, ohne eine ergänzende Ogdoas dasteht) wird ausgesandt eine רוּחַ קְדוֹשָׁה, auch *Σοφία* und *Προύνεικος*, d. h. Buhlerin, genannt [385]). Eine neue Gestaltung der gefallenen Sophia Simon's. Dieselbe sucht sich einen Syzygos und springt heraus aus der Lichtwelt. Dann bringt sie als ein mit Unwissenheit und Keckheit ausgestattetes Erzeugniss den Protarchon, hervor, den Schöpfer dieses Kosmos; dieser erzeugt mit der Authadeia die Kakia, den Zelos, den Phthonos, die Erinnys, die Epithymia. Daher eine kosmische Hebdomas, mit der über ihr thronenden Mutter Sophia eine kosmische Ogdoas. Das Weibliche in der Gottheit und ein

---

385) So erklärt das Wort schon Epiphanius Haer. XXV, 4. XXXVII, 6. Dazu vgl. W. Möller a. a. O. S. 270 f. Zu beachten ist auch der Sprachgebrauch jener valentinianischen Schrift, aus welcher Epiphanius Haer. XXXI, 5. 6. ein Stück mittheilt: *μετὰ τοῦτο ἡ Ἀλήθεια μητρικὴν προενεγκαμένη Προυνικίαν ἐθήλυνε τὸν πατέρα ἑαυτῆς εἰς ἑαυτήν, καὶ συνήεσαν ἑαυτοῖς ἀφθάρτῳ μίξει καὶ ἀοράτῳ συγκράσει. — δεκάδα Προυνίκων καὶ αὐτῶν ἀρρενοθηλείων. — πεντάδα Προυνίκων ἀθηλύντων.*

Fall desselben als Ursache des Kosmos sind gut simonianisch. Der Abschluss der Lichtwelt durch die „vollkommene Gnosis" und der „Baum der Gnosis" verräth „Gnostiker" als solche. Der „Aeon" Barbelo (c. 1), der „grosse Aeon" (c. 3), die Syzygien in der Lichtwelt, die Ogdoas, welche in derselben gar wiederholt wird, auch die Grenz-Dyaden, alles dieses bezeichnet schon einen Fortschritt von Simon zu Valentinus hin. Die Grundlage ist semitisch. Aber es finden sich doch schon viele griechische Namen, und der Adamas (= אָדָם) wird bereits griechisch gedeutet als ἀδάμαστος.

Von der Barbelo-Gnosis wissen die Nachfolger jedenfalls mehr, als sie aus dem unvollständigen Berichte des Irenäus erfahren konnten, wenn sie das Betreffende auch an einer andern Stelle mittheilen. Hippolytus I hat Aehnliches bei seinen Nikolaiten, welche auch er als Nachfolger des Diakonus Nikolaos darstellt. Pseudo-Tertullianus bezeichnet c. 5 die Lehre des Nikolaus als durchaus anstössig. Aeones enim refert quosdam turpitudinis natos et complexus et permixtiones exsecrabiles obscenasque coniunctas (συζύγους) et quaedam ex ipsis adhuc turpiora. natos praeterea daemones et deos et spiritus septem (man denke an die kosmische Hebdomas) et alia satis sacrilega pariter et foeda, quae referre erubescimus, etiam praeterimus. Ueber Irenäus hinaus in die Kosmogonie führt uns das Voraufgehende: Hic (Nicolaus) dicit tenebras in concupiscentia luminis, et quidem foeda et obscena fuisse. ex hac permixtione pudor est dicere, quae foetida et immunda sunt, et cetera immunda (immunda. sunt et cetera immunda edd.). Noch weiter führt uns Philaster haer. 33: Qui (Nicolaus) dicit et ipse virtutes esse plurimas, unde et Gnostici, qui scire se aliquid putant, maxime emerserunt. isti Barbelo venerantur et Noriam (נַעֲרָה, Mädchen, doch wohl die Sophia Prunikos) quandam mulierem, alii autem ex eis Ialdabaoth quendam (יַלְדָּא בְּהוּת, Sohn des Chaos, sachlich eins mit dem Protarchon), alii autem Caulacau hominem (s. Anm. 319). dicunt autem et dogmata ponentes ista: Ante erant solum tenebrae et profundum et aqua, atque terrae divisio facta est in medio, et spiritus separavit haec elementa. tunc ergo tenebrae inruentes in spiritum genuerunt quatuor Aeonas (eine Tetras), et isti quatuor genuerunt alios quatuor

Aeonas (Fortschritt von der Tetras zu der Ogdoas). hoc autem: dextra atque sinistra, lux, inquit, sunt et tenebrae. et quendam etiam concubuisse cum illa muliere et virtute (Noria) dicunt, de qua nati sunt dii et homines et angeli et septem spiritus daemoniorum (eine dämonische Hebdomas ausser der kosmischen). addunt etiam prophetas natos de ea, specioso nomine, et (l. ut) Barcabban (s. Anm. 331). alii autem evangelium consummationis et visiones inanes et plenas fallaciae et somnia diversa asserunt delirantes. Dieser Bericht bestätigt nicht nur wesentlich den des Irenäus, sondern fügt noch hinzu die Entstehung des Kosmos aus dem Chaos. Nachdem sie sich auf den Geist gestürzt, gebar die Finsterniss vier Aeonen, welche dann eine zweite Tetras hervorbrachten. Beide Tetraden sind Rechts und Links, Licht und Finsterniss. Aus einer Begattung mit der Noria entstehen dann Götter, Menschen, Engel, Dämonen (in einer Hebdomas), und in der menschlichen Geschichte sendet die Noria Propheten aus, wie den Barkabbas. — In demselben Vorstellungskreise bewegt sich auch Epiphanius Haer. XXV bei den Nikolaiten. c. 2: *καὶ ἐντεῦθεν* (von Nikolaos) *ἄρχονται οἱ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως τῷ κόσμῳ ἐπιφύεσθαι κακῶς, φημὶ δὲ οἱ καλούμενοι Γνωστικοὶ καὶ Φιβιωνῖται καὶ οἱ τοῦ Ἐπιφάνους καλούμενοι Στρατιωνικοί τε καὶ Λευιτικοὶ καὶ Βορβορῖται καὶ οἱ λοιποί. ἕκαστος γὰρ τούτων τὴν ἑαυτοῦ αἵρεσιν τοῖς πάθεσιν ἑαυτοῦ ἐπισπώμενος μυρίας ὁδοὺς ἐπενόησε κακίας. τινὲς μὲν γὰρ αὐτῶν Βαρβηλώ τινα* (hier offenbar die Sophia Prunikos als Barbelo II) *δοξάζουσιν, ἣν ἄνω φάσκουσιν εἶναι ἐν ὀγδόῳ οὐρανῷ, καὶ ταύτην ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβεβλῆσθαί φασι. μητέρα δὲ αὐτὴν εἶναι οἱ μὲν τοῦ Ἰαλδαβαὼθ λέγουσιν, οἱ δὲ τοῦ Σαβαώθ* (צבאות). *τὸν δὲ υἱὸν ταύτης λέγουσι κεκρατηκέναι τοῦ ἑβδόμου οὐρανοῦ ἐν θράσει τινὶ καὶ ἐν τυραννίδι, λέγειν δὲ τοῖς ὑποκάτω ὅτι ἐγώ εἰμι, φησίν, ὁ πρῶτος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν ἕτερος θεός* (Ies. XLV, 5. 6. XLVI, 9). *τὴν δὲ Βαρβηλὼ ἀκηκοέναι τὸν λόγον τοῦτον καὶ κλαῦσαι.* c. 3: *Προύνικον δὲ ἄλλοι τιμῶντές τινα. — ἕτεροι δὲ τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαὼθ δοξάζουσι, φάσκοντες αὐτὸν εἶναι πρῶτον υἱόν, ὡς ἔφην, τῆς Βαρβηλώ — ἄλλοι δὲ τὸν Καυλακαῦ ὡσαύτως δοξάζουσιν, ἄρχοντά τινα, τοῦτον οὕτως καλοῦντες.* c. 5: *ἄλλοι δέ τινες ἐξ αὐτῶν κενά τινα ὀνόματα ἀναπλάττουσι*

λέγοντες ὅτι σκότος ἦν καὶ βυθὸς καὶ ὕδωρ, τὸ δὲ πνεῦμα ἀναμέσον τούτων διορισμὸν ἐποιήσατο αὐτῶν. — τὸ δέ σκότος ἦν χαλεπαῖνόν τε καὶ ἐγκοτῶν τῷ πνεύματι. ἐκ δὲ τῆς μήτρας προεβλήθησάν τινες τέσσαρες αἰῶνες, ἐκ δὲ τῶν τεσσάρων αἰώνων ἄλλοι δεκατέσσαρες (τέσσαρες em. Lipsius I, 106), καὶ γέγονε δεξιά τε καὶ ἀριστερά, φῶς καὶ σκότος. ὕστερον δὲ μετὰ πάντας τούτους προβεβλῆσθαί τινα αἰσχρὸν αἰῶνα, μεμίχθαι δὲ τοῦτον τῇ μήτρᾳ τῇ ἄνω προδεδηλωμένῃ, καὶ ἐκ τούτου τοῦ αἰῶνος τοῦ αἰσχροῦ διὰ μήτρας γεγονέναι θεούς τε καὶ ἀγγέλους καὶ δαίμονας καὶ ἑπτὰ πνεύματα. Auch bei den „Gnostikern“ bringt Epiphanius Haer. XXVI, 1 neben der Νωρία die Βαρβηλὼ wieder, auch den Βαρκαββᾶν c. 2. Wir lesen c. 3: τινὲς δὲ αὐτοὺς Ζακχαίους καλοῦσιν, ἄλλοι δὲ Βαρβηλίτας. c. 10: ἐν δὲ τῷ ὀγδόῳ οὐρανῷ τὴν Βαρβηλὼ καλουμένην καὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα καὶ Χριστὸν ἄλλον αὐτολόχευτον — εἰς τὸ ἄνω μέρος, ὅπου ἡ μήτηρ τῶν ζώντων ἡ Βαρβηρὼ ἤτοι Βαρβηλώ. Alles dieses enthält eine Fortsetzung der Barbelo-Gnosis, welche Irenäus, wohl um foeda et obscena zu vermeiden, nur bis zur Kosmologie hin ausgeführt hat.

Auch Hippolytus II bestätigt die alte Grundlage der Barbelo-Gnosis. Ein Hymnus der Naassener enthielt nach Phil. V, 6 p. 95 die Worte: Ἀπὸ σοῦ, πατήρ, καὶ διὰ σέ, μήτηρ, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, πολυώνυμε ἄνθρωπε, wie noch der Araber Monoïmos Phil. VIII, 12 p. 269 sagt: αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα. Da haben wir den Urvater und die Barbelo als Erzeuger von Aeonen, den Adamas als den vielnamigen Menschen. Auch den Autogenes der Barbelo-Gnostiker finden wir bei den Naassenern Phil. V, 7 p. 98 wieder zwischen dem Προὼν und dem ausgegossenen Chaos. Phil. X, 9 p. 314: Ναασσηνοὶ ἄνθρωπον καλοῦσι τὴν πρώτην τῶν ὅλων ἀρχήν, τὸν αὐτὸν καὶ υἱὸν ἀνθρώπου. τοῦτον δὲ τριχῇ διαιροῦσιν. ἔστι μὲν γὰρ αὐτοῖς, φασί, τὸ μὲν νοερόν, τὸ δὲ ψυχικόν, τὸ δὲ χοϊκόν. καλοῦσι δὲ αὐτὸν Ἀδάμαν καὶ νομίζουσι τὴν εἰς αὐτὸν εἶναι γνῶσιν ἀρχὴν τοῦ δύνασθαι γνῶναι θεόν. Hippolytus II hält auch den Zusammenhang der „Gnostiker“ und der Nikolaiten, welche er nur beiläufig erwähnt (Phil. VII, 36), noch fest. Erst Theodoret hält die Barbelioten oder Borborianer (haer. fab. I, 13,

hauptsächlich nach Irenäus) und die Nikolaiten (bei welchen er haer. fab. III, 1 auf Clemens v. Alex., Irenäus, Origenes, Hippolytus verweist) auseinander.

b. Die „Gnostiker“ des Irenäus.

Irenäus bringt die Barbelo-Gnosis nur etwa zur Hälfte, will aber dennoch die Stammväter Valentin's und seiner Schule behandelt haben (I, 30, 15. 31, 3) in den Häretikern, welche er (I, 30, 1—31, 2) ohne eigenen Ketzernamen beschreibt. Da erhalten wir etwas Ganzes und nicht mehr einen Auszug aus einer späteren Quellenschrift, sondern eine ursprüngliche Darstellung des Irenäus, welcher hier eigene Forschungen gemacht hat (I, 31, 2: iam autem et collegi eorum conscriptiones). Die Häretiker, welche Irenäus hier beschreibt, sind auch wirklich Vorläufer Valentin's, aber etwas anderer Art, als die Barbelo-Gnostiker. Diese Häretiker kann Irenäus, da er sie nicht näher zu nennen weiss, vollends nur als „Gnostiker“ vorgefunden haben. Nur so ist es begreiflich, dass er die „Gnostiker“ oder „die gnostische Häresie“, aus welcher seine Quellenschrift den Valentinus hervorgegangen sein liess (s. o. S. 52 f.), wirklich behandelt zu haben glaubt. Irenäus beschreibt auch wirklich Gnostiker, welche der Magie nahe standen (s. o. S. 230 f.).

Das Urlicht (primum lumen) in der Kraft des *Βυθός* ist der Urvater und heisst Urmensch (primus homo). Diese Gnosis beginnt also mit einer Einheit Gottes und des Menschen, welche auf Simon's Lehre von einer menschlichen Erscheinung des Urwesens zurückweist und an den Adamas der Barbeloniten erinnert. Die simonianische Ennoia erkennt man auch hier wieder in der Lehre: Ennoeam autem eius progredientem filium dicunt emittentis, et esse hunc Filium Hominis, secundum Hominem. Dass die Ennoia des Urwesens männlich gefasst wird, erklärt sich wohl aus dem semitischen הֶגֶה (masc.) oder שִׂיחַ. Unter dem ersten und dem zweiten Menschen ist der heilige Geist, weiblich gedacht, wie bei den Barbeloniten (s. Anm. 382), die prima foemina, die mater viventium (Ur-Eva, vgl. Gen. 3, 20, LXX *μήτηρ πάντων τῶν ζώντων*). An der Spitze also die Trias von Vater, Sohn und

heiligem Geist. Unter dem oberen Geiste geschieden die vier Elemente: *ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσος, χάος*, über welchen der Geist schwebt (Gen. 1, 2). Neben der Welt des Lichtes oder des Geistes von vorn herein ein Chaos der Hyle. Der Urmensch und sein Sohn jubelte über die Schönheit der Ruach, und durch ihre Erleuchtung wird der dritte Mann erzeugt, Christus, wobei die Ruach aber überschwängert wird und nach links übersprudelt. Der beiden Menschen Sohn, erzeugt mit der Ruach, ist also Christus allein, gleichsam der Rechte (*δεξιός*), welcher sammt der Mutter sofort erhoben wird *εἰς τὸν ἄφθαρτον αἰῶνα*[386]), in welchem der Allvater oder Urmensch, dessen Sohn der zweite Mensch, ihr gemeinsamer Sohn Christus und die Ruach die wahre und heilige Ekklesia bilden. Diese Tetras, welche der Bedeutung des Namens Barbelo entspricht, wird aber nicht, wie bei den Barbeloniten, vervielfältigt. Wir kommen vielmehr gleich zu der gefallenen Weisheit, welche, ähnlich wie Simon's Ennoia, das Princip der Kosmogonie wird. Die Kraft, welche aus der Ruach nach links hin übersprudelt, hat wohl einen Lichthauch (*φωτὸς ἰκμάδα*), fällt aber doch von den Vätern ab nach unten, die *Ἀριστερά, Προύνικος, Σοφία*, ein Mannweib (*ἀρρενόθηλυς*). Sie steigt herab in die Gewässer, welche sie in Bewegung setzt, und erhält einen Leib aus der Hyle, da der Lichthauch alles an sich zieht. Die Schwere dieses Leibes hindert sie an der Rückkehr zu ihrer Mutter. Aber die Kraft des Lichthauchs macht es ihr doch möglich, sich so weit zu erheben, dass sie zum Schutze der Lichtwelt gegen den Andrang der unteren Elemente aus ihrem Leibe den Himmel bilden kann, unter welchem sie bleibt. Weiter gekräftigt, legt sie aquatilis corporis typum (die Schlangengestalt) ab. Corpus autem hoc exuisse dicunt eam, foeminam a foemina nominant[387]). Die Frucht des Falles aber ist ein Sohn, welcher die Mutter nicht kannte, jedoch von ihr her einen

[386]) Der *αἰὼν* hier (c. 2, wie c. 11. 13. 14. 15) noch von der ganzen Lichtwelt. So noch die Kaianer des Epiphanius Haer. XXXVIII, 1 *εἰς τὸν ἄνω αἰῶνα*.

[387]) I, 30, 3. Auch die Markosier sagen bei Irenäus I, 21, 5: *θήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ἡμᾶς*. Ueber die Valentinianer Irenäus II, 10, 3: mater ipsorum, quam foeminam a foemina nominant. 12, 3: quem (fructum) et foeminam a foemina nominant. III, 25, 6: foeminam a foemina.

Anhauch (aspirationem, *ἐπίπνοιαν*) von Unvergänglichkeit hatte. Er heisst Jaldabaot (יַלְדָא בְּהוּת, Sohn des Chaos), und bringt einen Sohn ohne Mutter hervor, den Jao (יָהוֹ), dieser ebenso den Sabaot (צְבָאוֹת), dieser ebenso den Adoneus (אֲדוֹנָי), dieser ebenso den Eloeus (אלהים), dieser ebenso den Oreus (אור, Licht), dieser ebenso den Astapheus[388]), lauter Namen des ATlichen Gottes. So kommt hier mit Gottesnamen des Alten Test., aber auch der Magie eine kosmische Hebdomas zu Stande[389]), mit der Mutter eine Ogdoas. Die Sieben der „heiligen Hebdomas" herrschen unsichtbar mit allerlei Mächten in 7 Himmeln. Jaldabaot verachtet die Mutter, weil er ohne ihre Erlaubniss Söhne und Enkel, Engel, Erzengel u. s. w. hervorgebracht habe, wird aber von seinen eigenen Nachkommen angefeindet wegen der Oberherrschaft. Da blickt er betrübt und verzweifelnd in den Hefen der Hyle, aus welcher ihm ein Sohn in Schlangengestalt wird[390]). Die ursprüngliche Geschiedenheit von Geist oder Licht und Hyle oder Finsterniss erhält hier eine Vermittelung, welche von der gefallenen Tochter des Lichtes bis zu den 7 Herrschern der

---

[388]) Den Namen wollten Wigan Harvey zu Irenäus I, 30, 5 und Lipsius (Gnosticismus S. 115) herleiten von צנף (Hiphil), wie im Chaldäischen מִצְנֶפְתָּא Diadem heisst. Ich schlug (Z. f. w. Th. 1862. IV, S. 433) vor: צָפָה, vgl. Jes. 21, 6: הַמְצַפֶּה, Wächter, auch in dem Sanchuniathon des Philo von Byblos (bei Eusebius praep. ev. I, 10, 1: *Σωφασημίν, τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται*, צפי הַשָּׁמַיִם. Lipsius (die ophitischen Systeme in Z. f. w. Th. 1863. IV, S. 448) kehrte dann zurück zu der alten Herleitung von שטף inundare (vgl. den Nilus Astapus bei Plinius H. n. V, 10, 53). Ich bleibe bei dem aramäisirenden הַצָּפָא, der Wächter. Origenes c. Cels. VI, 32 (bei dem Diagramm des Ophiten): *χρὴ μέντοι εἰδέναι, ὅτι οἱ ταῦτα συνταξάμενοι οὔτε τὰ μαγείας νοήσαντες οὔτε τὰ τῶν θείων γραφῶν διακρίναντες πάντ' ἔφυραν· ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαὼθ καὶ τὸν Ἀσταφαῖον καὶ τὸν Ὡραῖον· ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ἰαωία παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον καὶ τὸν Σαβαὼθ καὶ τὸν Ἀδωναῖον καὶ τὸν Ἐλωαῖον.* Vgl. auch Epiphanius Haer. XXVI, 10. XL, 5.

[389]) Irenäus I, 30, 9: sanctam autem hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.

[390]) Irenäus I, 30, 5: Hunc autem ipsum esse Nun in figura serpentis contortum, dehinc et spiritum et animam et omnia mundialia. inde generatam omnem oblivionem et malitiam et zeliam et invidiam et mortem. Wieder eine Hebdomas von Welt-Geist und -Seele, *λήθη, κακία, ζῆλος, φθόνος, θάνατος*, mit dem Schlangengeiste eine Ogdoas.

kosmischen Himmel herabführt, und die an sich todte Hyle wird belebt zu der dämonischen Macht. Zu dem Reiche des Lichtes kommt nicht bloss ein eigenes Reich der Mitte mit der hohen Himmelstochter und dem Sohne des Chaos, sondern auch ein Reich der Hyle mit dem Schlangengeiste hinzu. Der schlangenförmige Sohn verdirbt den Vater noch mehr, da er mit ihm in dem Himmel und in dem Paradiese weilt. Jaldabaot überhebt sich zu dem Ausspruche: „Ich bin Vater und Gott, und über mir ist niemand" (vgl. Exod. 20, 5. Jes. 45, 5. 46, 9). Die Mutter berichtigt ihn durch den Zuruf: „Lüge nicht, Jaldabaot, denn über dir ist der Vater von allem, der erste Mensch und der Mensch, des Menschen Sohn." Bestürzt fordert Jaldabaot seine sechs Mitherrscher auf: *Δεῦτε ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμῶν* (Gen. 1, 26).

Der Mensch ist es, in welchem der Gegensatz des Kosmischen und des Hyperkosmischen zur Entscheidung kommt. Die Mutter Sophia, welche immer noch das Hyperkosmische vertritt, giebt den 6 andern kosmischen Mächten die excogitatio hominis sogar ein, uti per eam evacuet eos a principali virtute. Sie bringen den Menschen, ungeheuer an Länge und Breite, bloss kriechend, zu Jaldabaot, welchen die Sophia auf solche Weise gleichfalls des Lichthauches berauben wollte. In der That wird Jaldabaot von seiner Kraft unvermerkt entleert, indem er dem Menschen den Lebensgeist (Gen. 2, 7 *πνοὴν ζωῆς*) einhaucht. Dieser erhält nun *νοῦν καὶ ἐνθύμησιν* (et haec esse quae salvantur) und beginnt sofort, mit Uebergehung seiner Schöpfer, den Urmenschen, das Urwesen selbst zu preisen. In dem Menschen kommt das Göttliche, was von den Weltherrschern verleugnet wird, wieder zum Bewusstsein. Mit ihm beginnt daher von vornherein der Kampf des Göttlichen gegen die kosmische Beschränktheit. Eifersüchtig sucht Jaldabaot den Menschen zu entkräften durch das Weib, welches er de sua enthymesi hervorbringt (Gen. 2, 22 f.), welches aber die Prunikos unsichtbar von der Kraft entleert. Die andern Archonten nennen das schöne Weib Eva und zeugen mit ihr Söhne, welche sie auch Engel nennen [391]). Die

---

[391]) Irenäus I, 30, 7. Ueber den Ehebruch mit der Eva vgl. Epiphanius Haer. XXXVII, 4. XL, 5 und was Fabricius Cod. pseudepigr.

Mutter aber wusste durch den Ophis Adam und Eva zur Uebertretung von Jaldabaot's Gebot zu bewegen. Eva glaubte ihm als dem Sohne Gottes (Jaldabaot's) und überredete den Adam, von dem Baume gegen Gottes Gebot zu essen. Nach dem Genusse erkennt das erste Menschenpaar die Kraft über alles und fällt ab von seinen Schöpfern. Die Prunikos freut sich, dass diese durch ihre eigene Schöpfung besiegt worden sind. So wird der Genuss vom Baume der Erkenntniss gefeiert als Durchbruch der Gnosis in dem Menschen [392]). Die Mutter entzieht freilich den ersten Menschen wieder den höheren Geist, so dass dieser nicht von dem Fluche getroffen wird, als Jaldabaot den Adam und die Eva wegen ihrer Uebertretung in diese Körperwelt vertreibt. Auch den widerspenstigen Ophis verstösst Jaldabaot in die untere Welt, wo er die Engel in seine Gewalt bringt und gleichfalls 6 Söhne erzeugt, so dass hier eine dämonische Hebdomas, deren Vater aus dem Paradiese verstossen war, das Menschengeschlecht stets anfeindet. Mit dem Verluste des Paradieses tritt der Mensch in die harte Knechtschaft des irdischen Daseins, in welchem er auch die Anfeindung des Schlangendämons erleidet, aber an der gefallenen Tochter des Lichtes mütterlichen Schutz findet und immer wieder nach oben gewiesen wird.

In der irdischen Körperwelt verlieren Adam und Eva ihre leichten und hellen, gleichsam geistigen Leiber und die Kraft der Seele, welche nur noch die Einhauchung des Schöpfers behält, bis die Prunikos ihnen aus Erbarmen einen Duft des

---

V. T. I. p. 97 sq. zusammengestellt hat, auch meine Schrift über das Evg. Joh. S. 170, 1 und die Lehre des Gnostikers Justinus Phil. V, 26 p. 155.

[392]) Nachträglich bemerkt Irenäus I, 30, 15: Quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt, quapropter et contrariam exstitisse factori Adae et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiorem. Die Schlangengestalt der Sophia stimmt dazu, dass sie bei ihrem Falle aquatilis corporis typum erhielt (I, 30, 3), was an eine Wasserschlange erinnert. Auch der Blick Jaldabaot's in die Tiefe erzeugt ja einen Ὀφιόμορφος. Die Schlange hatte überhaupt eine doppelseitige Bedeutung als ἀγαθοδαίμων und κακοδαίμων, vgl. meine Ausführung in der Z. f. w. Th. 1862. S. 435, 3. So mochten denn manche Häretiker dieser Art die Sophia-Prunikos selbst für die Schlange Gen. 3, 1 f. erklären.

Lichthauches (odorem suavitatis humectationis luminis) wiedergiebt, durch welchen sie wieder zu sich selbst kommen und die Last des irdischen Lebens ertragen lernen. Aber ihr Erstgeborener Kain wird sofort durch den Ophis verdorben, so dass er seinen Bruder Abel tödtet[393]). Dann werden Set und die Norea[394]) geboren, von welchen die übrige Menschheit abstammt. Ein Theil der Menschheit hatte in sich mehr als die Einhauchung Jaldabaot's. Das sind die heiligen Seelen, welche Träger des Lichthauches sind. Zunächst aber waltet Jaldabaot über die Menschenseelen ohne Unterschied, nimmt sie im Tode zu sich und schickt sie dann wieder zu neuem Leben in das saeculum[395]). Durch die Geschichte der Menschheit zieht sich nun der Gegensatz der heiligen Hebdomas, deren Haupt Jaldabaot, der Gott des Alten Test., ist, der dämonischen Hebdomas, deren Haupt der Ophis mit den Namen Michael und Samael[396]), oder der Gegensatz von Judenthum und Heidenthum hindurch. Von der niederen Hebdomas wird die Menschheit zu allerlei Bosheit, namentlich zum Götzendienste verleitet, wogegen die Mutter unsichtbar den Lichthauch zu retten sucht, bereits das christliche Princip vertritt. Erzürnt vertilgt Jaldabaot die Menschheit, welche ihn nicht mehr verehrt, durch die Fluth. Aber in Noa und seinen Angehörigen rettet die Sophia ihren Lichthauch, durch welchen die Welt wieder von Menschen angefüllt wird. Aus ihnen wählt Jaldabaot den Abraham aus, mit welchem er einen Bund schliesst; wenn Abraham's Same treu bleibt, soll er die Erde ererben. Abraham's Nachkommenschaft führt Jaldabaot aus

---

[393]) Andre Häretiker dieser Art feierten dagegen den Kain, wie Esau, Kora und die Sodomiten, als Werkzeuge der Sophia, welche der Weltschöpfer anfeindete, vgl. Irenäus I, 31, 1.

[394]) Hier Adam's Tochter, bei den Gnostikern des Epiphanius Haer. XXVI, 1 Noa's Weib.

[395]) Irenäus I, 30, 14: iam enim non habiturum eum (Ialdabaoth) animas sanctas, ut rursus demittat eos in saeculum, sed tantum eas, quae sunt ex substantia eius, id est quae sunt ex insufflatione.

[396]) Irenäus I, 30, 9. Einerseits führt der Ophis den Namen Michael, wie sonst der Schutzengel des Gottesvolkes heisst (vgl. Dan. 9, 13. 21. 12, 1. Offbg. Joh. 12, 7. Hermas Past. Sim. VIII, 3 u. s. w.), andrerseits den Teufelsnamen Samael, vgl. Buxtorf, Lex. chald., talm., rabb. s. v. סַמָּאֵל.

Aegypten und giebt ihr das Gesetz. Die 7 Tage der Woche weisen auf die heilige Hebdomas zurück, und jedes Glied dieser Hebdomas hat seine Propheten[397]). Aber auch die Sophia hat durch die Propheten vieles geredet von dem Urmenschen (Urwesen) und dem unvergänglichen Aeon, von dem oberen Christus und seiner Herabkunft, worüber die Archonten bestürzt wurden. Den Jaldabaot lässt sie, ohne dass er wusste, was er thut, zwei Menschen aussenden, den einen von der unfruchtbaren Elisabet, den andern von der Jungfrau Maria. Reuig fleht sie zu ihrer Mutter, dem Urweibe, welche sich erbarmt und den Urmenschen bittet, zu ihrer Hülfe den Christus zu senden. Dieser steigt auch herab zu der gefallenen Sophia und dem göttlichen Lichthauche in der Menschheit. Jesum hat die Sophia zubereitet, uti descendens Christus inveniat vas mundum, et uti per filium eius Ialdabaoth (*αὐτοῦ τοῦ Ἰαλδαβαώϑ*) foemina (das Urweib) a Christo annuntiaretur. So steigt denn Christus ähnlich, wie Simon's Urvater (s. o. S. 175 f.), herab durch die 7 Himmel, deren Söhne er (in ihrer Gestalt) von der höheren Kraft entleert; denn aller Lichthauch eilt ihm zu. Die Sophia lässt die Herabkunft des Bruders verkündigen durch Johannes. Dann vereinigt sich Christus zuerst mit ihr, seiner Schwester, wie der Bräutigam mit der Braut. So steigt er (bei der Taufe) herab in Jesum, den Sohn der Jungfrau, welcher alle Menschen an Weisheit, Reinheit und Gerechtigkeit übertraf, und so wird Jesus Christus. Diese Vereinigung des himmlischen Christus mit dem (vaterlos erzeugten) Menschen Jesus, welche vielen Jüngern (da sie bei dem Menschen Jesus stehen blieben) verborgen blieb, eröffnet die Wunderthaten, die Verkündigung des unbekannten Vaters und die Offenbarung des Menschen (als Sohnes des Urmenschen). Die Archonten, an ihrer Spitze der Vater Jesu selbst (Jaldabaot), veranstalten im Zorne die

[397]) Irenäus I, 30, 11: sic autem prophetas distribuunt: huius quidem Ialdabaoth Moysen fuisse et Iesum Nave et Amos et Abacuc, illius autem Iao Samuel et Nathan et Ionam et Michaeam; illius autem Sabaoth Heliam et Ioel et Zachariam; illius autem Adonai Esaiam et Ezechiel et Ieremiam et Daniel; illius autem Eloi Tobiam et Aggeaum; illius autem Orei Michaeam et Nahum; illius autem Astanfei Hesdram et Sophoniam.

Tödtung Jesu, vor dessen Kreuzigung Christus sammt der Sophia in den unvergänglichen Aeon zurückkehrt. Christus sendet dann eine Kraft, welche den Gekreuzigten in einem psychischen und pneumatischen Leibe auferweckt. Die Jünger aber blieben in dem Hauptirrthum befangen, dass Jesus in einem kosmischen Leibe auferstanden sei, da sie nicht wussten, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erlangen (1 Kor. 15, 50), die Vereinigung Jesu mit Christus, des unvergänglichen Aeon mit der Hebdomas, durch welche Christus herabgestiegen war, nicht kannten[398]). Der Auferstandene bleibt noch 18 Monate lang bei den Jüngern, belehrt die weniger Fähigen unter ihnen über die hohen Geheimnisse und fährt dann gen Himmel. Da sitzt Christus, wie es scheint, immer noch auf dem Rückwege zu dem unvergänglichen Aeon, zur Rechten des Vaters Jaldabaot, um die Seelen derjenigen Todten, welche sie (Christum und Jesum) erkannt haben, zu sich zu nehmen, indem er sich selbst bereichert, ohne dass sein (des mit Christo wieder verbundenen Jesus) Vater es merkt[399]).

---

[398]) Einige Gnostiker dieser Art liessen freilich den Judas, unter dessen Namen sie ein eigenes Evangelium hatten, in Erkenntniss der Wahrheit das Geheimniss des Verraths vollbringen, vgl. Irenäus I, 31, 1.

[399]) Die viel versuchte Stelle bei Irenäus I, 30, 14 scheint mir bei wörtlichem Verständniss einen guten Sinn zu geben: et sic receptus est (Iesus) in coelum, Christo sedente ad dexteram patris Ialdabaoth, uti animas eorum, qui cognoverunt eos [Iesum et Christum adunitos], post depositionem mundialis carnis recipiat in se, ditans semetipsum, patre eius [Iesu Christo aduniti] ignorante, sed ne vidente quidem eum, uti in quantum Iesus semetipsum ditat in sanctis animabus, in tantum pater eius in detrimentis factus deminoretur, evacuatus a virtute sua per animas. Der auferstandene Jesus vereinigt sich in dem Himmel des Jaldabaot wieder mit dem dort unsichtbar weilenden Christus. Christus und Jesus werden theils unterschieden, theils eins gesetzt. So stellt Irenäus III, 17, 4 noch die valentinianische Lehre dar: alium autem Christum et alium Iesum intelligunt, et non unum Christum, sed plures fuisse docent; et si unitos eos dixerint, item ostendunt, eum quidem participasse passionem, hunc autem impassibilem perseverasse, et hunc quidem ascendisse in Pleroma, hunc autem in medietate remansisse, et hunc quidem in invisibilibus et innominabilibus epulari et oblectari, hunc autem assidere Demiurgo, evacuantem eum virtute. Jesus bleibt in dem Reiche der Mitte oder neben dem Demiurgen, geeinigt mit dem Christus in dem Pleroma.

Dieser wird zuletzt gar keine heiligen Seelen mehr haben, um sie wieder in das saeculum herabzuschicken, sondern nur die seines eigenen Wesens, welche aus der Einhauchung stammen, behalten. Die Vollendung tritt ein, wenn der ganze geistige Lichtthau (tota humectatio spiritus luminis) gesammelt und in den Aeon der Unvergänglichkeit erhoben sein wird.

Wir haben hier eine andere Fortbildung des Simonianismus, als bei den Barbelo-Gnostikern. Die Lichtwelt ist nur mit einer einzigen Tetras ausgestattet, in welcher das Weibliche bloss einmal vertreten ist. Dagegen ist das Urbild des Menschen hier verdoppelt als Mensch und Menschensohn. Wesentlich gleich, nur geschmackvoller durchgeführt, ist die Sophia-Prunikos mit der aus ihr hervorgegangenen Hebdomas. Weiterhin begegnet uns wenigstens der Name der Norea auch hier. Alles ist abgeschliffener, als dort. Der Grundgedanke Simon's von einer unvollkommenen Weltschöpfung ist weiter ausgeführt. Anstatt des Weiblichen in der Gottheit wird ähnlich, wie bei Satornil, nur ein göttlicher Lichthauch in dem Menschen gefangen gehalten, verfolgt und erlöst. Der Erlöser ist, wie bei Satornil, Christus, aber nicht so doketisch, sondern geeinigt mit dem wirklichen Menschen Jesus. Der Dualismus ist so milde, dass selbst das Reich der Hyle erst von dem Lichte her Bewegung durch die gefallene Sophia, Belebung durch den Verzweiflungsblick ihres Sohnes erhält. Ein ununterbrochener Stammbaum führt von dem Urwesen bis zu dem Teufel herab. Der Pantheismus Simon's aber ist nur in der Einheitlichkeit dieser Weltansicht noch zu erkennen. Alles Seiende bis zu der Dämonenwelt herab hängt ja durch seine Entstehung zusammen mit dem Urwesen. Diese Häretiker sind übrigens nicht bloss Gnostiker magischer Zunft, wie schon die Namen der heiligen Hebdomas lehren, sondern auch in gewissem Sinne bereits Ophiten, da sie die Uebertretung des göttlichen Gebotes durch die beiden ersten Menschen als den Durchbruch der höheren Erkenntniss feiern. Aber die Ansicht, dass die Sophia selbst zur Schlange geworden sei, ist doch noch vereinzelt. Der Ophis gilt meistentheils noch als verwerflich, wenn ihn auch die Sophia als Werkzeug gebraucht hat.

Wir haben hier noch „Gnostiker". Als richtige Ophiten

könnten erst die von Irenäus schliesslich (I, 30, 15) erwähnten Ausläufer erscheinen, welche die Schlange des Paradieses für die Sophia selbst erklärten. Ebenso die „Gnostiker" bei Irenäus I, 31, 1. 2, welche den Esau, Kora und die Sodomiten als Schützlinge der Sophia gegen den Weltschöpfer darstellten und den Verrath des Judas als eine That solcher Gnosis feierten. Dieselben erscheinen auch als zuchtlose Libertiner, welche den Schöpfer des Himmels und der Erde als ὑστέρα (Gebärmutter) bezeichneten und es für Pflicht erklärten, die Werke der ὑστέρα zu zerstören. Erlöst könne man nur dadurch werden, dass man durch alles hindurchgehe (wie auch Karpokrates lehrte). Bei jeder schändlichen Handlung ward der betreffende Engel angerufen, dessen Werk man missbrauchte, oder die Macht, deren Handlung man vollbrachte. Das sei die vollkommene Gnosis.

c. Die ophitischen Häresien.

Erst Hippolytus I hat die Ophiten als solche bezeichnet und neben ihnen noch die Spielarten der Kainäer und Sethoiten aufgeführt (s. o. S. 59). So finden wir auch bei Clemens v. Alex. schon neben einander Kainisten und Ophianer (s. o. S. 43). Origenes erwähnt auch die Sethianer (s. o. S. 43 f.). Die Kainiten kennt auch Tertullianus als eine Erneuerung des Nikolaitismus[400]).

Die Ophiten stellt Hippolytus I[401]) von vorn herein dar als Verehrer des Ophis, welchen sie sogar Christo vorziehen. Ihm verdanke man ja die Erkenntniss des Guten und des Bösen. Seine Macht und Majestät habe Moses gefeiert durch Aufrichtung der ehernen Schlange. Seine heilige Macht habe Christus selbst anerkannt Joh. 3, 14. Den Ophis führen sie auch ein zur Segnung ihrer Eucharistie. Weiter erhalten

---

[400]) De praescr. haer. c. 33: sunt et nunc alii Nicolaitae. Gaiana (Caiana, Cainana var. lectt.) haeresis dicitur. de bapt. 1: quaedam de Gaiana haeresi. Der Name Gaius adv. Valentinianos 32 gehört gar nicht hierher, sondern steht nur beispielsweise (als NN) neben Marcus.

[401]) Pseudo-Tertullianus c. 6, Philaster haer. 1, Epiphanius Haer. XXXVII.

wir als Lehre der Ophiten nichts wesentlich Neues, was über Irenäus I, 30 hinausginge. Eigenthümlich sind nur wenige Angaben, des Pseudo-Tertullianus: Christum autem non in substantia carnis fuisse. Philaster: propter quod (wegen der Mittheilung der Erkenntniss von Gutem und Bösem an die Menschheit) et de caelo primo deiectus est (serpens), inquiunt, in alterum, unde eum et de caelo aiunt adventurum, et velut aliquam dei virtutem esse eundem aestimant atque eum adnuntiant adorandum. So auch Epiphanius c. 5: *διὸ ὁ πατὴρ ὀργισθείς, τουτέστιν ὁ Ἰαλδαβαώθ, δι' ἣν ὑπέδειξε τοῖς ἀνθρώποις γνῶσιν κατέβαλεν αὐτὸν (τὸν ὄφιν) ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ ἔνθα βασιλέα τὸν ὄφιν ἀπ' οὐρανοῦ λέγουσιν κτλ.*

Bei den Kainäern stellt Hippolytus I[402]) voran die schon aus Irenäus I, 31, 2 bekannte Verherrlichung Kain's, welcher von einer höheren Kraft herstamme als Abel, ferner die gleichfalls aus Irenäus I, 31, 1 bekannte Verherrlichung des Verräthers Judas. Neu ist uns nur die Ausschmückung, Judas habe bemerkt, dass Christus die Wahrheit zerstören wollte, und ihn desshalb verrathen, oder auch, Judas habe die Mächte dieser Welt wider Willen zu der Tödtung Christi gedrängt, um der Menschheit das Heil nicht verloren gehen oder verzögert werden zu lassen.

Die Sethianer bieten bei Hippolytus I[403]) noch am meisten etwas Neues. Irenäus I, 30, 9 hatte nach Kain und Abel bemerkt: post quos secundum providentiam Prunici dicunt generatum Seth, post Noream, ex quibus reliquam multitudinem hominum generatam dicunt. Hippolytus I führt nun weiter aus, dass die Mutter durch Set die Engel, welche jene beiden früheren Menschen geschaffen hatten, entkräften wollte und ein reines Menschengeschlecht begründete. Zur Strafe der Vermischungen von Engeln und Menschen habe die Mutter auch die Sintfluth eingeführt. Aber jene Engel bringen ohne Wissen der Mutter in die Arche auch den Ham, damit der Same der Bosheit nicht untergehe. Wenigstens aus Set's Geschlecht, wenn nicht Set selbst, sei Christus gewesen.

---

[402]) Pseudo-Tertullianus c. 7, Philaster haer. 2, Epiphanius Haer. XXXVIII.

[403]) Pseudo-Tertullianus c. 8, Philaster haer. 3, Epiphanius Haer. XXXIX.

Hippolytus II hat die Kainer und Ophiten nur noch erwähnt, ausser ihnen die Noachiten (Phil. VIII, 20). Aber er hat ganz neue Forschungen gemacht und aus der üppigen Mannichfaltigkeit der „Gnostiker" wesentlich andre ophitische Gestaltungen herausgegriffen, welche wohl von neueren Gelehrten als die ursprünglichen angesehen worden sind[404]), aber ebenso wenig, wie der Basilides der Philosophumena, ihre Ursprünglichkeit wirklich bewähren[405]). Wir haben es hier vielmehr mit späteren Gestaltungen zu thun, welche wohl noch manches Ursprüngliche bewahrt, aber im Ganzen den bei den Barbelo-Gnostikern und den „Gnostikern" des Irenäus noch keimenden Ophitismus ausgebildet haben und ohne die altgnostische Grundlage, welche noch bei Irenäus vorliegt, nicht einmal verständlich sind.

Die Verehrer des Ophis beginnt Hippolytus II mit den Naassenern (Phil. V, 6—11. X, 9). Dieselben unterscheiden sich von den Ophiten oder Ophianern zunächst nur durch die Benennung von dem hebräischen נָחָשׁ, Schlange. Auch sie wollten „Gnostiker" sein, und es ist wenig wahrscheinlich, dass gerade diese Selbstbezeichnung die spätere gewesen sein sollte[406]). Ihre Gnosis führen sie zurück auf Jakobus, den Bruder des Herrn, welcher sie der Mariamne überliefert habe[407]). Alles ist bei diesen Naassenern dreigetheilt. Sie behaupteten nach Phil. V, 8 p. 106 sq.: *ὁ λέγων τὰ πάντα*

---

[404]) So selbst Baur, Christenthum der drei ersten Jahrhh. 1860, S. 176 f., 2. A. S. 192 f., W. Möller (a. a. O. S. 190 f.), J. Gruber, die Ophiten, 1864, u. A.

[405]) Vgl. Lipsius, Gnosticismus, S. 65. 132, meine Abhandlung über den Gnosticismus und die Philosophumena, Z. f. w. Th. 1862. IV. S. 430 f., Lipsius, über die ophitischen Systeme, ebdas. 1863. IV. S. 410 f. 1864. I. S. 37 f.

[406]) Phil. V, 6 p. 94: *οἱ οὖν ἱερεῖς καὶ προστάται τοῦ δόγματος γεγένηνται πρῶτοι οἱ ἐπικληθέντες Νaασσηνοὶ τῇ ἑβραΐδι φωνῇ αὕτως ὠνομασμένοι. νάας δὲ ὄφις καλεῖται. μετὰ δὲ ταῦτα ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς Γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν.* Als die eigentliche Selbstbezeichnung erscheint auch hier *Γνωστικοί*. Die Naassener wollten sein *οἱ Γνωστικοὶ τέλειοι* (V, 8 p. 113), *ἑαυτοὺς Γνωστικοὺς ὀνομάζοντες* (V, 11 p. 123).

[407]) Phil. V, 7 p. 95. X, 9 p. 314. Die Mariamne haben wir schon bei den Häretikern des Celsus gefunden (s. o. S. 39).

ἐξ ἑνὸς συνεστάναι πλανᾶται, ὁ δὲ λέγων ἐκ τριῶν ἀληθεύει καὶ περὶ τῶν ὅλων τὴν ἀπόδειξιν δώσει. μία γάρ ἐστι, φησίν, ἡ μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου Ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος· μία δὲ ἡ θνητὴ κάτω· μία δὲ ἡ ἀβασίλευτος γενεὰ ἡ ἄνω γενομένη, ὅπου, φησίν, ἐστὶ Μαριὰμ ἡ ζητουμένη καὶ Ἰοθὸρ ὁ μέγας σοφὸς καὶ Σεπφώρα ἡ βλέπουσα καὶ Μωσῆς. — οὗτοί εἰσιν οἱ τρεῖς ὑπέρογκοι λόγοι Καυλακαῦ, Σαυλασαῦ, Ζεησάρ· Καυλακαῦ τοῦ ἄνω τοῦ Ἀδάμαντος, Σαυλασαῦ τοῦ κάτω θνητοῦ, Ζεησὰρ τοῦ ἐπὶ τὰ ἄνω ῥεύσαντος Ἰορδάνου. Der Name des Adamas ist uns schon von den Barbelo-Gnostikern her bekannt, wo er einen gewissen Abschluss der Lichtwelt bezeichnet (s. o. S. 234 f.). Den Namen Καυλακαῦ haben wir auch schon gefunden bei Basilides als den Namen, in welchem der Erlöser herabkam, bei den Nikolaiten als einen überirdischen Menschen (s. Anm. 319), so dass er uns als Bezeichnung des Adamas (אָדָם) nicht befremden kann. Die Dreitheilung eines Reiches der Seligkeit oder Unvergänglichkeit, eines Reiches der Erhebung nach oben, eines keinem Könige mehr unterthanen, von der Tyrannei der Weltschöpfer erlösten Geschlechts[408]), oder des aufwärts fliessenden Jordan giebt genau die drei Theile wieder, in welchen sich alle häretische Gnosis bewegt: Geisteswelt, Körperwelt und Erlösung.

Die Naassener beginnen, wie die „Gnostiker" des Irenäus, mit einer Einheit Gottes und des Menschen[409]). Zu allererst verehren auch sie den Menschen und des Menschen Sohn[410]), aber nicht mehr so von einander unterschieden, wie bei jenen „Gnostikern", sondern als eine Einheit von Vater und Sohn[411]), so dass man schwanken kann, ob der Name des Adamas, welcher auch hier den Diamanten bedeutet[412]), dem Vater

---

408) Phil. V, 8 p. 113 wird zu Num. 16, 14 bemerkt: τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ μέλι καὶ τὸ γάλα, οὗ γευσαμένους τοὺς τελείους ἀβασιλεύτους γενέσθαι καὶ μετασχεῖν τοῦ πληρώματος.

409) Phil. V, 6 p. 95. c. 8 p. 115 (vgl. X, 9): ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.

410) Phil. V, 6 p. 95: οὗτοι τῶν ἄλλων ἁπάντων παρὰ τὸν (l. πρῶτον) αὐτῶν λόγον τιμῶσιν Ἄνθρωπον καὶ Υἱὸν Ἀνθρώπου.

411) Phil. X, 9 p. 314: Ναασσηνοὶ Ἄνθρωπον καλοῦσι τὴν πρώτην τῶν ὅλων ἀρχήν, τὸν αὐτὸν καὶ Υἱὸν Ἀνθρώπου.

412) Phil. V, 6 p. 95: καλεῖται δὲ Ἀδάμας παρ' αὐτοῖς. c. 7 p. 96: ἐπεὶ γὰρ ὑπόθεσις αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπός ἐστιν Ἀδάμας, καὶ λέγουσι γε-

oder dem Sohne gilt. Wahrscheinlich wohl dem Urwesen zunächst als Vater. Er ist nach Phil. V, 7 p. 98 ὁ μέγας ἄνθρωπος ἄνωθεν, ἀφ' οὗ, καθὼς λέγουσι, πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς συνέστηκεν (Eph. 3, 15), der grosse, schönste und vollkommene Mensch. Er heisst der Προών[413]), auch der allein Gute[414]). Mit Anschluss an die Phrygier, welche den Urvater als Mandelbaum vorstellten, liessen die Naassener den Sohn gleich einer Mandelfrucht aus dem Busen des „Vorseienden" hervorbrechen[415]). Neben Vater und Sohn finden wir auch den h. Geist als weibliche Ruach wieder, aber gleichfalls nicht scharf unterschieden (s.

γράφθαι περὶ αὐτοῦ Τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται (Jes. 53, 8); p. 97: ἐκείνου τοῦ ἄνω τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου. p. 104: ἀπὸ τοῦ μακαρίου ἄνωθεν Ἀνθρώπου ἢ Ἀρχανθρώπου ἢ Ἀδάμαντος. p. 105: Πέτρης, φησί, τοῦ Ἀδάμαντος λέγει. οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ Ἀδάμας ὁ λίθος ὁ ἀκρογωνιαῖος, εἰς κεφαλὴν γεγενημένος γωνίας — ὅν, φησίν, ἐντάσσω ἀ δ ά μ α ν τ α (LXX: λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον) εἰς τὰ θεμέλια Σιών (vgl. Jes. 28, 16. Ps. 118. 22). — ἀπὸ τοῦ Ἀρχανθρώπου ἄνωθεν Ἀνθρώπου. c. 8 p. 106: τοῦ μακαρίου Ἀνθρώπου τοῦ ἄνω τοῦ Ἀδάμαντος. p. 107: τοῦ ἄνω τοῦ Ἀδάμαντος. p. 110: ὁ Ἀδάμας, φησί, λέγει πρὸς τοὺς ἰδίους ἀνθρώπους. p. 115: ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος. X, 9: καλοῦσι δὲ αὐτὸν (den Menschen, welcher auch des Menschen Sohn ist) Ἀδάμαντα.

[413]) Phil. V, 7 p. 98: ἀποροῦσιν οὖν, καθάπερ οἱ ἄλλοι πάντες τῶν ἐθνῶν ἄνθρωποι, πότερόν ποτε (ἡ ψυχὴ) ἐκ τοῦ Προόντος ἐστὶν [ἢ add. edd.] ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους (l. Αὐτογενοῦς), ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους. V, 9 p. 117: ἐκεῖνον τὸν Προόντα (weiter s. Anm. 415).

[414]) Phil. V, 7 p. 102: τοῦτον εἶναι φησὶν ἀγαθὸν μόνον, καὶ περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Matth. 19, 17 nach alter, ausserkanonischer Textform, vgl. meine Einleit. in d. NT. S. 785 f.) κτλ. Dazu c. 8 p. 116: οὗτος οἶκος θεοῦ, ὅπου ὁ ἀγαθὸς θεὸς κατοικεῖ μόνος. Auch Tatian's Diatessaron nach Th. Zahn (S. 173): Nemo bonus, nisi tantum unus [deus] pater qui in caelis [est].

[415]) Phil. V, 9 p. 117: εἶναι ἀμύγδαλον ἐκεῖνον τὸν Προόντα, ὃς ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν τέλειον καρπὸν οἱονεὶ διασφύζοντα καὶ κινούμενον ἐν βάθει διήμυξε τοὺς κόλπους αὐτοῦ καὶ ἐγέννησε τὸν ἀόρατον καὶ ἀκατονόμαστον καὶ ἄρρητον παῖδα ἑαυτοῦ περὶ οὗ λαλοῦμεν. — Φρύγες τὸν ἀμύγδαλον καλοῦσιν, ἀφ' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν (Joh. 1, 3). — τὸ δὲ πνεῦμα, φησίν, ἐκεῖ ὅπου καὶ ὁ πατὴρ ὀνομάζεται καὶ ὁ υἱός, ἐκ τούτου τοῦ πατρὸς ἐκεῖ (l. ἀεὶ?) γεννώμενος. οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ πολυώνυμος μυριόμματος ἀκατάληπτος, οὗ πᾶσα φύσις, ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται.

Anm. 415). Der Urmensch wird ja geradezu mannweiblich genannt[416]). Er ist Urvater und Urmutter zugleich, ein Elternpaar von Aeonen[417]). Also eine Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Mutter. Noch in einer andern Hinsicht stellt der Urmensch der Naassener eine Dreieinigkeit dar. Derselbe wird ja verglichen mit dem dreileibigen Geryones (s. Anm. 416), und zwar so, dass er nicht bloss geistig, sondern auch psychisch und choisch ist[418]). Altgnostisch ist es freilich wohl nicht, wenn selbst das Choische in das Urwesen verlegt wird. Eher könnte es altgnostisch sein, dass der Urmensch als Vater wiederholt *ἀχαρακτήριστος* genannt wird[419]), wogegen in den Sohn, gleichsam als den *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (Hebr. 1, 3), das *χαρακτηρίζεσθαι* fällt. Läge hier nur nicht die Vorstellung des Urwesens als eines Samens zu Grunde, welcher in allem Werdenden wird und doch bleibt, was er ist[420]). Weit gefehlt, dass wir hier eine ursprüngliche Gnosis hätten, schwimmt vielmehr schon alles in einander.

---

[416]) Phil. V, 6 p. 95: *ἔστι δὲ Ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθηλυς.* c. 8 p. 107: *οὗτός ἐστι, φησίν, ὁ ἐν πᾶσιν ἀρσενόθηλυς ἄνθρωπος, ὃν οἱ ἀγνοοῦντες Γηρυόνην καλοῦσι τρισώματον.* Es erinnert an die Barbelo als aeonem quendam nunquam senescentem in virginali spiritu (Irenäus I, 29, 1), wenn die Naassener Phil. V, 8 p. 116 die Pneumatiker in ihrer Vollendung darstellen als *νυμφίους ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος.*

[417]) Daher der Hymnus Phil. V, 6 p. 95: *Ἀπὸ σοῦ, πατήρ, καὶ διὰ σέ, μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλώνυμε Ἄνθρωπε.* Auch der Araber Monoïmos sagt Phil. VIII, 12 p. 269: *αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα.*

[418]) Phil. V, 6 p. 95: *διαιροῦσι δὲ αὐτόν, ὡς Γηρυόνην, τριχῇ· ἔστι γὰρ τούτου, φασί, τὸ μὲν νοερόν, τὸ δὲ ψυχικόν, τὸ δὲ χοϊκόν.* Ebenso X, 9.

[419]) Phil. V, 7 p. 102 von dem Urwesen: *ὑπὸ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀνεξεικονίστου καὶ ἀνεννοήτου καὶ ἀμόρφου.* p. 104: *ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου.* c. 8 p. 109: *ἄνωθεν, ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου.* p. 110: *πρὸς τὸν ἀχαρακτήριστον Ἄνθρωπον.* p. 111: *ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου* p. 113 sq.: *ἐκείνου τοῦ ἀχαρακτηρίστου.*

[420]) Phil. V, 7 p. 102: *λέγουσιν οὖν περὶ τῆς τοῦ πνεύματος (σπέρματος* ed. Gott.) *οὐσίας, ἥτις ἐστὶ πάντων τῶν γενομένων αἰτία, ὅτι τούτων ἐστὶν οὐδέν, γεννᾷ δὲ καὶ ποιεῖ πάντα τὰ γινόμενα, λέγοντες οὕτως· Γίνομαι ὃ θέλω καὶ εἰμι ὃ εἰμι. διὰ τοῦτο φημὶ ἀκίνητον εἶναι τὸ πάντα κινοῦν. μένει γὰρ ὅ ἐστι ποιοῦν τὰ πάντα καὶ οὐδὲν τῶν γινομένων γίνεται.*

Es ist wohl von Aeonen die Rede[421]; aber man sieht nicht, wie sie zur Entfaltung kommen. Nur Ein Zug tritt mit Bestimmtheit hervor, nämlich der *Νάας* (= *Ὄφις*), von welchem diese Häretiker genannt wurden. Die Naassener sollen nichts andres lehren als den *Νάας*, welchen sie für die feuchte Substanz, das Urwesen des Thales, aber auch für gut und den Urquell aller Schönheit erklärten[422]. Dieser Ophis ist nicht mehr der böse Geist der „Gnostiker" des Irenäus, eher entsprechend der mannweiblichen Sophia, welche bei Irenäus I, 30, 15 einige „Gnostiker" serpentem factum dicunt. Die Behauptung, dass Naas gut sei, weist auf den allein Guten (s. Anm. 414), dass er die feuchte Substanz sei, auf das Urwesen selbst, immerhin nach seiner choischen Seite (s. Anm. 418) zurück. Dieser Naas wird wohl das Urwesen selbst sein. Jedenfalls finden wir hier den Ophitismus völlig ausgebildet.

Ist der Naas der Erstgeborene oder Eingeborene selbst, und zugleich die feuchte Substanz, so können wir auch von ihm das Chaos herleiten, welches in dem Hymnus c. 10 nicht bloss als *τὸ πικρὸν χάος* (V. 10), sondern auch als *τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος* (V. 2) erscheint. Das Chaos erscheint hier nicht mehr so ursprünglich, wie bei den „Gnostikern" des Irenäus (I, 30, 1), sondern ist durch den Erstgeborenen ergossen oder gesetzt. Dass in das Chaos Leben und Seele kommt, braucht gar nicht erst durch einen Fall veranlasst zu werden. Eine gefallene Tochter des Lichtes, welche doch gewiss zu der ursprünglichen Gnosis gehört, hat hier keine Stätte mehr. Das Urwesen selbst ist ja nach einer Seite

---

[421]) S. Anm. 417: *αἰώνων γονεῖς.* Phil. V, 9 p. 117: *κείμενον ἐν οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται ἀπό τε* (fern von?) *αἰώνων, δυνάμεων, ἐπινοιῶν, θεῶν, ἀγγέλων, πνευμάτων ἀπεσταλμένων κτλ.* Jesus erbietet sich in dem Hymnus c. 10 V. 20: *αἰῶνας ὅλους διοδεύσω.*

[422]) Phil. V, 9 p. 119: *τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸν Νάας οὗτοι, Ναασσηνοὶ καλούμενοι. Νάας δέ ἐστιν ὁ ὄφις, ἀφ' οὗ φησὶ πάντας εἶναι τοὺς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν προσαγορευομένους ναούς, ἀπὸ τοῦ Νάας. — εἶναι δὲ τὸν ὄφιν λέγουσιν οὗτοι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν, καθάπερ καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος, καὶ μηδὲν δύνασθαι τῶν ὄντων ὅλως ἀθανάτων ἢ θνητῶν, τῶν ἐμψύχων ἢ ἀψύχων συνεστηκέναι χωρὶς αὐτοῦ. ὑποκεῖσθαι δὲ αὐτῷ, ὥσπερ ἐν κέρατι μονοκέρωτος, τὸ κάλλος τῶν ἄλλων* (l. *ὅλων*) *καὶ τὴν ὡραιότητα ἀποδιδόναι πᾶσι τοῖς οὖσι κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτῶν καὶ οἰκειότητα, οἱονεὶ διὰ πάντων ὁδεύοντα.*

psychisch. Es kann also nur die psychische Seite des Urwesens verwirklicht werden, wenn wir auch bei den Naassenern eine ähnliche Hebdomas von Archonten finden, wie bei den „Gnostikern" des Irenäus. Zwischen dem *Προών* und dem ausgegossenen Chaos steht bei der Frage nach dem Ursprunge der Seele der *Αὐτογενής* (s. Anm. 413), welchen wir schon von der zweiten Stamm-Syzygie der Barbeloniten her kennen (s. o. S. 233 f.). Die Stellung weist schon an sich auf das Psychische zwischen dem Geistigen und dem Choischen hin. In der Ansicht, dass Autogenes das Princip des Psychischeu darstellt, kann die verwandte Lehre der Peraten nur bestärken [423]). Der Autogenes würde dann die Stelle des Jaldabaot bei jenen „Gnostikern" einnehmen, und seine Benennung würde vielleicht die Herkunft von der gefallenen Sophia-Prunikos, mit welcher die Naassener nichts mehr zu thun haben, ausschliessen. Ferner wird uns *Ἡσαλδαῖος* (d. h. אֵל שַׁדַּי Gen. 17, 1. 28, 3. Ex. 6, 3), der feurige Gott, der Zahl nach der vierte als der Demiurg und Vater der speciellen Welt genannt, an welcher noch ein Dritter betheiligt war [424]). Die Körperwelt als „specielle Welt" weist freilich auf eine Weltansicht zurück, bei welcher solche Weltbildner schon ziemlich müssig sind, die in der Sache selbst liegende Specification höchstens bezeichnen und ausführen. Das Allgemeine, was in dem *ἀχαρακτήριστος* enthalten ist und in dem Hymnus c. 10 als *νόμος γενικὸς* des Alls ausgedrückt wird, muss sich specificiren. Daher der

---

[423]) Phil. V, 12 p. 124: *καί ἐστι τὸ μὲν πρῶτον ἀγέννητον, τὸ δὲ δεύτερον ἀγαθὸν αὐτογενές, τὸ τρίτον γεννητόν* (vgl. X, 10). Die beiden oberen *κόσμοι* sind *ὁ ἀγέννητος* und *ὁ αὐτογενής*, der dritte *ὁ ἰδικός* (p. 125. c. 15 p. 130).

[424]) Phil. V, 7 p. 104 von den Seelen: *ἀπὸ τοῦ μακαρίου ἄνωθεν Ἀνθρώπου ἢ Ἀρχανθρώπου ἢ Ἀδάμαντος, ὡς ἐκείνοις δοκεῖ, κατηνέχθησαν ὧδε εἰς πλάσμα τὸ πήλινον, ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ἡσαλδαίῳ* (in der Göttinger Ausgabe, welcher Möller a. a. O. S. 198 folgt, sehr unrichtig geändert in *Ἰαλδαβαώθ*), *θεῷ πυρίνῳ, ἀριθμὸν τετάρτῳ. οὕτως γὰρ τὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου καλοῦσιν.* c. 8 p. 107: *τὸ δὲ οὐδέν, ὃ χωρὶς αὐτοῦ γέγονε* (Joh. 1, 3), *ὁ κόσμος ἰδικός ἐστιν. γέγονεν γὰρ χωρὶς αὐτοῦ ὑπὸ τρίτου καὶ τετάρτου.* Der Dritte und der Vierte hängen offenbar zusammen mit den 7 Planeten, vgl. c. 7 p. 102.

κόσμος ἰδικός[425]), welcher auch schon das Nichts genannt wird, geworden ohne den Adamas durch niedere Mächte. Eine philosophische, schwerlich altgnostische Spitzfindigkeit. Die concrete Anschauung der ursprünglichen Gnosis kränkelt hier schon an Gedankenblässe. In der „speciellen Welt“ oder in dem Nichts wird auch der Mensch geschaffen, einerseits von den „vielen Mächten“, wie bei Irenäus von den 6 Archonten, andrerseits hier erst recht als ein Abbild des Adamas[426]), auch nach seiner Mannweiblichkeit[427]). Wie die „vielen Mächte“ freilich dazu kommen, von dem *ἀνεξεικόνιστος* eine *εἰκὼν* zu bilden, kann man sich kaum anders vorstellen, als indem man die „Gnostiker“ des Irenäus zu Hülfe nimmt. Ein sinnliches Abbild des Adamas stimmt dazu, dass dieser von vorn herein psychisch und choisch ist. Zunächst aber hat der geschaffene Mensch hier nicht einmal eine Psyche. Er kann sich nicht einmal, wie bei den „Gnostikern“ des Irenäus, wenigstens bewegen, sondern ist eine todte Bildsäule, wie der Stein des Pygmalion. Was ihm Leben und Seele giebt, wird auch hier die Einhauchung des obersten Archon sein. Seele erhält dieser Mensch, damit der grosse Mensch von oben in effigie gefangen gehalten, sein Abbild gestraft und geknechtet werde[428]).

---

[425]) Phil. V, 12 p. 124 über die Lehre der Peraten: *ἡ δὲ πρώτη τομὴ καὶ προεχεστέρα κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ τριάς, καὶ* [*τὸ μὲν ἓν μέρος*] *καλεῖται ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν· τὸ δὲ δεύτερον τῆς τριάδος αὐτῶν μέρος οἱονεὶ δυνάμεων ἄπειρόν τι πλῆθος ἐξ αὐτῶν γεγενημένων· τὸ τρίτον ἰδικόν.* Ebenso X, 10 p. 315. Der *κόσμος ἰδικὸς* noch V, 12 p. 125. c. 15 p. 130. Vgl. auch Anm. 424.

[426]) Phil. V, 7 p. 97: *καὶ τοῦτον εἶναι φάσκουσι τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον, κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς.*

[427]) Phil. V, 7 p. 99: *ἔστι γάρ, φησίν ἀρσενόθηλυς ὁ ἄνθρωπος. κατὰ τοῦτον οὖν αὐτοῖς τὸν λόγον πάνυ πονηρὸν καὶ κεκωλυμένον κατὰ τὴν διδασκαλίαν* (l. *κεκαλυμμένην κακοδιδασκαλίαν*) *ἡ γυναικὸς πρὸς ἄνδρα δοδειγμένη καθέστηκεν ὁμιλία.*

[428]) Phil. V, 7 p. 97 sq. wird fortgefahren: *ἵν' οὖν τελείως ᾖ κεκρατημένος ὁ μέγας ἄνθρωπος ἄνωθεν, ἀφ' οὗ, καθὼς λέγουσι, πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς συνέστηκεν* (Eph. 3, 15), *ἐδόθη αὐτῷ* [*τῷ ἀνθρώπῳ*] *καὶ ἡ ψυχή, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχῃ καὶ κολάζηται καταδουλούμενον τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ τελείου Ἀνθρώπου·*

Das Leiden der Seele auf Erden, welche, wie ein Hirsch, in Todesfurcht gesetzt wird, besingt der Psalm c. 10. Allein gerade hier erfährt man auch, dass die Seele nicht bloss Einhauchung des obersten Archon sein kann, sondern irgendwie von Adamas selbst stammen muss. In dem naassenischen Psalme wird sie ausdrücklich hergeleitet von des Urvaters Hauche (V. 15 *ἀπὸ σῆς πνοῆς*). Und die Naassener forschten, ob die Seele stamme aus dem *Προών*, [oder] aus dem Autogenes, oder aus dem ausgegossenen Chaos (s. Anm. 413) Ihre Ansicht wird es gewesen sein, dass die Seele allen drei Principien, dem geistigen, dem psychischen und dem choischen, gleichmässig angehört. Hippolytus II findet ja bei den Naassenern die Lehre der Assyrier von einer Dreieinigkeit der Seele wieder[429]). Als dem Leibe eingehaucht wird die Seele zusammenhängen mit dem Chaos, als Einhauchung eines Archon wird sie recht eigentlich psychisch sein. Aber solche Einhauchung schloss schon bei den „Gnostikern" des Irenäus (I, 30, 4. 6) eine höhere Herkunft nicht aus, nach welchen in Jaldabaot eine adspiratio quaedam incorruptelae a matre relicta, ein Lebensgeist zurückgeblieben war, mit dessen Einhauchung in den Menschen Jaldabaot sich selbst unvermerkt entkräftet. So ungefähr kann man es sich vorstellen, dass die Naassener die Seelen von dem Adamas her gebracht sein liessen in dieses Lehmgebilde, um dem feurigen Gotte dieser Schöpfung zu dienen (s. Anm. 424). Ein unerträglicher Knechtschaftsdienst. Denn Krieg ist in dem Leibe des Menschen[430]). Der Gegensatz von Judenthum und Heidenthum, welchen die ältere Gnosis in der vorchristlichen Geschichte durchführte, ist hier völlig beseitigt durch das allgemeine Elend der irdischen

---

καὶ γὰρ οὕτως αὐτὸν καλοῦσι. ζητοῦσιν οὖν αὐτὸν (l. *αὐτοὶ*) *πάλιν, τίς ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ πόθεν καὶ ποταπὴ τὴν φύσιν, ἵν' ἐλθοῦσα εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ κινήσασα καταδουλώσῃ καὶ κολάσῃ τὸ πλάσμα τοῦ τελείου Ἀνθρώπου.*

[429]) Phil. V, 7 p. 98: *καὶ πρῶτον ἐπὶ τὰς Ἀσσυρίων καταφεύγουσι τελετὰς τὴν τριχῆ διαίρεσιν τοῦ ἀνθρώπου κατανοοῦντες, πρῶτοι γὰρ Ἀσσύριοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ νομίζουσιν εἶναι καὶ μίαν.*

[430]) Phil. V, 8 p. 110: *πόλεμον δὲ λέγει* (Ps. XXIII, 8) *τὸν ἐν σώματι, ὅτι ἐκ μαχίμων στοιχείων πέπλασται τὸ πλάσμα.* Weiterhin (p. 111) wird die Lehre der Phrygier gebilligt, Papas sei todt, *οἱονεὶ ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωρυγμένον ἐν τῷ σώματι.*

Menschheit. Aus dem Reiche der unausgeprägten Unvergänglichkeit ist die Seele in die Ausgeprägtheit, aber auch in die Qual der Vergänglichkeit eingetreten. Was erlöst sie von dieser Qual? Was befreit sie von der Tyrannei der weltherrschenden Mächte?

Die ganze Lehre, insbesondere die Erlösungslehre der Naassener ist gewissermassen zusammengefasst in dem Hymnus c. 10, welcher freilich der älteren Gnosis noch näher steht:

Νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντὸς ὁ πρῶτος Νάας,
Ὁ δὲ δεύτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος,
Τρίτατον ψυχὴ δ' ἔλαβεν ἐργαζομένη νόμον.
Διὰ τοῦτο ἐλάφου μορφὴν περικειμένη
5. *Κοπιᾷ θανάτῳ μελέτημα κρατουμένη.*
Ποτὲ μὲν βασιλείαν ἔχουσα βλέπει τὸ φῶς,
Ποτὲ δ' εἰς ἔλεον ἐρριμμένη κλαίει,
Ποτὲ δὲ κλαίει καὶ χαίρει,
Ποτὲ δὲ κλαίει, κρίνεται,
10. *Ποτὲ δὲ κρίνεται, θνήσκει.*
Ποτὲ δὲ γίνεται ἀνέξοδος. ἡ μελεὰ κακῶν
Λαβύρινθον ἐσῆλθε πλανωμένη.

Εἶπεν δ' Ἰησοῦς· Ἐσόρα, πάτερ,
Ζήτημα κακῶν τόδ' ἐπὶ χθόνα
15. *Ἀπὸ σῆς πνοῆς ἐπιπλάζεται.*
Ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος
Κοὐκ οἶδεν ὅπως διελεύσεται.
Τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ.
Σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι.
20. *Αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,*
Μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω,
Μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω,
Τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ
Γνῶσιν καλέσας παραδώσω.

V. 1. *πρῶτος Νάας* emendavi, *ὁ πρῶτος νόος* cod., *ὁ πρώτιστος νόος* coniecit Miller. — V. 3. *τρίτατον* em. Mill., *τριτάτη* cod. — *ἔλαβεν* cod., *ἔλαβ' ἔνθ'* coni. Mill. — V. 4. *τοῦτο* cod., *τοῦτ'* coni. Mill. — *ἐλάφου* em. Mill., *ἔλαφον* cod. — V. 6. *μὲν* add. Mill., om. cod. — V. 7. *ἔλεον* em. Mill., *ἔλαιον* cod. — *ἐρριμμένη* em. Mill., *ἐοριμένη* cod. — V. 8. *κλαίει καὶ* emendavi, *κλαίεται* cod. —

V. 11. κακῶν em. Mill., κακῷ cod. — V. 12. ἐσῆλθε em. Mill., εἰσῆλθε cod. — V. 13. δ' Ἰησοῦς Ἐσόρα em. Mill., διησοῦς Ἐσὸρ cod. — V. 14. τόδ' add. Mill., om. cod. — V. 17. κοὐκ οἶδεν ὅπως coni. Mill., καὶ οὐκ οἶδε πῶς cod. — V. 21. δ' ἀνοίξω em. Mill., διανοίξω cod. — V. 22. τε em. Lipsius (Gnosticismus p. 56), δὲ cod. et edd. — V. 23. τὰ κεκρυμμένα em. Lipsius l. l., καὶ τὰ κεκρυμμένα cod., τὰ κρυπτά τε coni. Mill. —

Das allgemeine Gesetz des Alls war der erste Naas, das Princip des Geistigen, bei welchem ein zweiter Naas, der Sohn. Das zweite Gesetz oder Princip war des Erstgeborenen, des Menschensohnes ausgegossenes Chaos. Zwischen Geist und Chaos oder Materie steht nun die Seele, welche in ihrer mühseligen Arbeit das dritte Gesetz empfing, das Gesetz qualvoller Stellung zwischen Licht und Finsterniss. Bald sieht sie, wenn sie obenauf ist, das Licht, bald weint sie im Elend, bald weint sie und lacht zugleich, bald weint sie und wird gerichtet, bald wird sie gerichtet und stirbt, bald findet sie keinen Ausweg in ihrem Irrgange durch das Labyrinth des Leidens. Da macht Jesus, in welchem wir den Erstgeborenen wiedererkennen, den Vater aufmerksam auf die irdische Irrfahrt der aus seinem Hause stammenden Seele, welche aus dem bitteren Chaos keinen Ausweg weiss. Er, der Grosssiegelbewahrer, erbietet sich hinabzusteigen, ganze Aeonen zu durchwandern, alle Geheimnisse zu eröffnen, Göttergestalten zu zeigen, das Verborgene des heiligen Weges als Gnosis zu überliefern.

Ganz so, wie dieser Hymnus schliesst sich die Lehre der Naassener an die altgnostische Vorstellung von der Herabkunft des Erlösers nicht mehr an. Die Naassener lassen in Jesu wohl das rein Geistige, aber auch das Psychische und Choische herabkommen, so dass in dem Einen Menschen Jesus drei Menschen, der geistige, psychische und choische, zu Ihresgleichen reden und drei entsprechende Kirchen, eine englische, eine psychische, eine choische, stiften[481]). Wie in Gott, so

[481]) Phil. V, 6 p. 95: ταῦτα δὲ πάντα, φησί, τὰ νοερὰ καὶ ψυχικὰ καὶ χοϊκὰ κεχώρηκε [καὶ κατ[ελήλυθεν εἰς] ἕνα ἄνθρωπον ὁμοῦ, Ἰησοῦν τὸν ἐκ τῆς Μαρίας γεγενημένον. καὶ ἐλάλουν, φησίν, ὁμοῦ κατὰ τὸ αὐτὸ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἰδίων οὐσιῶν τοῖς ἰδίοις ἕκαστος. ἔστι δὲ αὐτῶν τρία γένη κατ' αὐτούς, ἀγγελικόν, ψυχικόν, χοϊκόν· ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτή, κλητή, αἰχμάλωτος. Vgl. X, 9.

wird auch in dem Erlöser das Psychische und Choische mitgesetzt. Seine Herabkunft aber scheint nicht mehr auf ein einzelnes Ereigniss beschränkt zu werden. In allen Geborenen wird der Menschensohn als Christus ausgeprägt[432]). So fliesst der Jordan wieder aufwärts. Das ausgeprägte Geistige wird wieder eins mit dem unausgeprägten Urwesen. Auch mit der Mannweiblichkeit des Urwesens schliesst der Mensch sich wieder zusammen durch Erhebung über die Geschlechtsdifferenz, durch Enthaltung von der geschlechtlichen Gemeinschaft[433]).

Diese Naassener haben bereits das Johannes-Evangelium fleissig benutzt, von welchem die „Gnostiker" des Irenäus noch keine Kenntniss verriethen. Sie benutzen auch den Brief des Paulus an die Ephesier (2, 17 vgl. Phil. V, 8 p. 111; 3, 15 vgl. Phil. V, 7 p. 97; 5, 14 vgl. Phil. V, 7 p. 104). Aber sie benutzen Matth. 19, 17 noch in unkanonischer Textform (s. Anm. 414). Und sie gebrauchen noch das ausserkanonische Aegyptier-Evangelium, in welchem sie die mannichfaltigen Wandlungen der Seele fanden[434]), sogar das apokryphische Thomas-Evangelium[435]), wie sich denn ausserkanonische Stellen auch ohne Nennung der betreffenden Schriften bei ihnen finden[436]).

---

[432]) Phil. V, 7 p. 104: *οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐν πᾶσι, φησί, τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου λόγος* (l. *λόγου*?). c. 8 p. 111: *δι' τοῦτο, φησί, λέγει ὁ Ἰησοῦς Ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή* (vgl. Joh. 10, 9). *ἔστι δὲ ὁ ταῦτα λέγων ὁ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου, φησίν, ἄνωθεν κεχαρακτηρισμένος τέλειος ἄνθρωπος.* Dazu s. Anm. 424.

[433]) Phil. V, 9 p. 119: *Οὐδὲν γὰρ ἔχουσι πλέον οὗτοι τῶν ἐκεῖ* (in den Mysterien der grossen Mutter) *δρωμένων, πλὴν ὅτι οὐκ εἰσὶν ἀποκεκομμένοι, μόνον τὸ ἔργον τῶν ἀποκεκομμένων ἐκτελοῦσι. πάνυ γὰρ πικρῶς καὶ πεφυλαγμένως παραγγέλλουσιν ἀπέχεσθαι ὡς ἀποκεκομμένοι τῆς πρὸς γυναῖκα ὁμιλίας.*

[434]) Phil. V, 7 p. 98: *τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσιν.*

[435]) Phil. V, 7 p. 101: *τὴν ἐντὸς ἀνθρώπου βασιλείαν οὐρανῶν ζητουμένην, περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι λέγοντες οὕτως· Ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά. ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.*

[436]) Phil. V, 7 p. 102: *καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ εἰρημένον, φησίν, ἐν τῇ γραφῇ Ἑπτάκις πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται.* Luk. 17, 4 steht doch gar zu fern. V, 8 p. 111: *διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ Ἰησοῦς Ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή*, doch sehr abweichend von Joh. 10, 9.

Als die zweite ophitische Häresie beschreibt Hippolytus II (Phil. V, 12—18. X, 10) die Peraten. Als deren Stifter nennt er den Peratiker Euphrates (auch dem Origenes bekannt) und den Karystier Kelbes oder Ademes oder Akembes (s. Anm. 381). Die Häresie der Peratiker ist auch dem Clemens v. Alex. bekannt, welcher sie ohne weiteres von der Landschaft Peräa ableitet. Was Hippolytus II als Lehre der Peraten bietet, hat schon Rudolf Baxmann[437]) sorgfältig zusammengestellt.

Die Peraten der Philosophumena gaben ihrem Namen die eigenthümliche Bedeutung, dass sie über das Meer der Vergänglichkeit gelangt seien[438]). Hippolytus II will diese Häretiker, welche lange Zeit unbemerkt geblieben seien, an das Licht bringen[439]). In der That erhalten wir auch hier nur eine vereinzelte Spielart des Ophitismus, verwandt den Krainiten, welche bei Irenäus I, 31, 1. 2 auftauchen und von Hippolytus I (11) zuerst als solche behandelt wurden. Die Dreitheilung, welche wir schon bei den Naassenern fanden, wird bei den Ophiten zu Grunde gelegt. Die Welt als Universum soll ebensowohl eine Einheit als dreifach getheilt sein. Die Einheit, gleichsam eine grosse Quelle, ist ja unendlicher Schnitte oder Theilungen fähig. Der erste und nächste Schnitt ist eine Trias. Deren erster Theil heisst *ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν* und ist ungezeugt; der zweite Theil ist eine unendliche Menge von Kräften, welche aus sich

---

[437]) Die Philosophumena und die Peraten, eine Untersuchung aus der alten Häresiologie, Zeitschr. für d. histor. Theol. 1860. II. S. 218—257. Dazu W. Möller (a. a. O. S. 221 f.), aber auch meine Darstellung in der Z. f. w. Th. 1862. IV. S. 443 f.

[438]) Phil. V, 16 p. 131 sq.: *καλοῦσι δὲ αὐτοὺς Περάτας, μηδὲν δύνασθαι νομίζοντες τῶν ἐν γενέσει καθεστηκότων διαφυγεῖν τὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως τοῖς γεγενημένοις ὡρισμένην μοῖραν. εἰ γάρ τι, φησί, γεννητόν, ὅλως καὶ φθείρεται, καθάπερ καὶ Σιβύλλῃ δοκεῖ, μόνοι δέ, φησίν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδούς, δι᾽ ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα.* Auch die Buddhisten kannten eine grosse und eine kleine Ueberfahrt, vgl. Köppen, Religion d. Buddha I, 126.

[439]) Phil. V, 12 p. 123: *ἔστι γοῦν καὶ ἑτέρα τις Περάτικη, ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἡ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία· ὧν νῦν εἰς φανερὸν ἄγειν ἔδοξε τὰ ἀπόρρητα μυστήρια.*

selbst geworden sind, und heisst *ἀγαϑὸν αὐτογενές;* der dritte Theil ist das Specielle (*ἰδικόν*) oder Gezeugte (Geschaffene, *γεννητόν*). Jeder Theil hat seine eigenen Götter, *λόγους*, *νοῦς* und Menschen (V, 12). Diese drei Reiche werden auch unterschieden als das des Vaters, des Sohnes und der Hyle mit einem eigenen Gotte dieser Welt und vielen Göttern der Genesis oder des Werdens und Vergehens[440]). In der Mitte zwischen dem Vater und der Hyle steht also der Sohn, hier nicht bloss als Logos, sondern auch als der Ophis, welcher sich bald dem unbewegten Vater zuwendet, bald sich zu der Hyle wendet und ihr die vom Vater empfangenen Ideen einprägt[441]). An der Spitze der Hyle steht der Archon und der Demiurg, welcher die von dem Sohne übergebenen Abdrücke aufnimmt und hier erzeugt, von Anfang an ein Menschenmörder (Joh. 8, 44), da sein Werk Vergänglichkeit und Tod ist[442]). Wie nämlich der Maler von den Thieren nichts wegnimmt, aber die Gestalten (*ἰδέας*) auf die Tafel überträgt, so überträgt der Sohn auf die Hyle die väterlichen Abdrücke (*χαρακτῆρας*). Daher ist hier alles Väterliche und doch Nichts[443]). „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss," die sinnlichen Abbilder des Göttlichen sind, wie Gemälde, nicht die wirklichen Gegenstände, vielmehr Nichts. In diesem Nichts liegt die Vergänglichkeit. Wie der Ophis als Sohn die väterlichen

---

[440]) Phil. V, 17 p. 135: *ἔστι κατ' αὐτοὺς τὶ πᾶν πατήρ, υἱός, ὕλη. τούτων τῶν τριῶν ἕκαστον ἀπείρους ἔχει δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ.*

[441]) Phil. V, 17 p. 135 sq. führt fort: *καϑέζεται οὖν μέσος τῆς ὕλης καὶ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, ὁ ὄφις ἀεὶ κινούμενος πρὸς ἀκίνητον τὸν πατέρα καὶ κινουμένην τὴν ὕλην. καὶ ποτὲ μὲν στρέφεται πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἀναλαμβάνει τὰς δυνάμεις εἰς τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ, ἀναλαβὼν δὲ τὰς δυνάμεις στρέφεται πρὸς τὴν ὕλην, καὶ ἡ ὕλη ἄποιος οὖσα καὶ ἀσχημάτιστος ἐκτυποῦται τὰς ἰδέας ἀπὸ τοῦ υἱοῦ, ἃς ὁ υἱὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐτυπώσατο.*

[442]) Phil. V, 17 p. 137: *ὡς γὰρ κατήνεγκεν ἄνωϑεν τοὺς πατρικοὺς χαρακτῆρας, οὕτως πάλιν ἐντεῦϑεν ἀναφέρει τοὺς ἐξυπνισμένους καὶ γεγονότας πατρικοὺς χαρακτῆρας ὑποστάτους ἐκ τοῦ ἀνυποστάτου ἐντεῦϑεν ἐκεῖ μεταφέρων.*

[443]) Phil. V,, 17 p. 136 sq.: *ὅταν δὲ λέγῃ Ὁ ὑμέτερος πατὴρ ἀπ' ἀρχῆς ἀνϑρωποκτόνος ἐστί* (Joh. VIII, 44), *τὸν ἄρχοντα καὶ δημιουργὸν τῆς ὕλης λέγει, ὃς ἀναλαβὼν τοὺς διαδοϑέντας ἀπὸ τοῦ υἱοῦ χαρακτῆρας ἐγέννησεν ἐνϑάδε, ὅς ἐστιν ἀπ' ἀρχῆς ἀνϑρωποκτόνος· τὸ γὰρ ἔργον αὐτοῦ φϑορὰν καὶ ϑάνατον ἐργάζεται.*

Abdrücke von oben herabbrachte, so bringt er wieder hinauf die aus dem Schlummer der Vergänglichkeit erweckten und aus dem Wesenlosen wesenhaft gewordenen väterlichen Abdrücke[444]. Sein Abbild ist das kleine Gehirn[445]. Wie der Naphtha das Feuer, wie der Magnet das Eisen, wie des Meergeiers *κερκὶς* das Gold, wie der Bernstein die Spreu an sich zieht, so allein bringt der Ophis aus dem Kosmos wieder empor *τὸ ἐξεικονισμένον τέλειον γένος ὁμοούσιον*, wie er es herabgesandt hat.

Er senkt es in das Reich der Todten,
Er hebt es staunend himmelwärts.

Liegt der altgnostischen Vorstellung der 7 Archonten der Körperwelt von vornherein die Siebenzahl von Sonne, Mond und Sternen zu Grunde, so ist bei den Peraten alles Betreffende reine Astrologie. Obenan die unveränderliche Welt des Thierkreises, dann die Welt der wandernden Sterne. Der Abfluss der 7 Sterne wirkt die Entstehungen (*γενέσεις*) des Untergebenen, sein Schicksal. Die Peraten also *ἐπιψευσάμενοι τῷ τῆς ἀληθείας ὀνόματι ὡς Χριστοῦ λόγον κατήγγειλαν αἰώνων στάσιν καὶ ἀποστασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν προσαγορεύοντες* (V, 13 p. 127). So steht der Mensch unter der Nothwendigkeit des Schicksals, aus welcher ihn nur der wahrhaftige Ophis erlöst. Dieser ist nach Phil. V, 16 p. 134 der Logos, welcher im Anfange bei Gott war, *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν* (Joh. 1, 3. 4 nach richtiger Abtheilung). *ἐν αὐτῷ δέ, φησίν, ἡ Εὔα γέγονεν, ἡ Εὔα ζωή*, eine himmlische Eva, die *μήτηρ πάντων τῶν ζώντων* (Gen. 3, 20), welche wir auch in der heiligen Ekklesia der „Gnostiker" des Irenäus I, 30, 2 gefunden haben (s. o. S. 241 f.). Seligen Augen ist er selbst am Himmel sichtbar (als Drache). *Ὁ καθολικὸς ὄφις, φησίν, οὗτός ἐστιν ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος* (V, 17 p. 133). Dieser Ophis ward dem Kain, dessen Opfer der Gott dieser Welt nicht annahm, als Zeichen der Unver-

---

[444]) Phil. V, 17 p. 136: *ἔστιν οὖν πάντα τὰ πατρικὰ ἐνθάδε καὶ οὐδέν.*

[445]) Phil. V, 17 p. 137 sq. In den Eingeweiden des Menschen hatten schon Gnostiker des Irenäus I, 30, 15 ein Bild des Ophis gefunden. Ebenso die Ophiten des Epiphanius Haer. XXXVII, 5. Die Markosier bei Irenäus I, 18, 1 fanden in dem Gehirn das Bild des oberen Tetras.

letzlichkeit gegeben[446]). Er ist es, vor welchem Nimrod ein gewaltiger Jäger ward (Gen. 4, 3 f.). Ihm gehörte Esau an, Jakob dagegen dem Gotte dieser Welt. Ihm gehörte auch Joseph an, welcher von den Brüdern verkauft ward. Die schon von Irenäus I, 31, 1 berührte Ansicht über die alttestamentliche Geschichte erscheint hier weiter durchgeführt. Die Peraten rühmten sich nun nicht bloss, die Nothwendigkeit des Schicksals und die Wege, auf welchen der Mensch in die Welt kam, erkannt, sondern auch allein gelernt zu haben, wie man durch die Vergänglichkeit hindurchkommt (s. Anm. 438). Als *περάται* wollten sie aus dem Aegypten, in welchem die Unwissenden bleiben, aus der Leiblichkeit und über das rothe Meer der Vergänglichkeit oder des Schicksals gesetzt haben und gekommen sein *εἰς τὴν ἔρημον, τουτέστιν ἔξω γενέσεως γενέσθαι, ὅπου εἰσὶν ὁμοῦ πάντες οἱ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας καὶ ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας* (V, 15 p. 132). Die Götter des Verderbens sind die Sterne des Schicksals, welche Moses als die verderblichen Schlangen bezeichnete (Num. 21, 6 f.). Den Gott des Heils stellte er dar als den rettenden Ophis[447]). Schon in Aegypten hatte er mit dem Stabe, welcher sich in eine Schlange verwandelte, die Schlangen der Magier, die Götter des Verderbens überwunden. Zuletzt erschien der Ophis in menschlicher Gestalt nach dem Ebenbilde des von seinen Brüdern verkauften Joseph (V, 17 p. 133). Von der Agennesie und dem ersten Weltschnitte her kam ein Mensch mit drei Naturen, drei Leibern und drei Kräften, genannt Christus, welcher von den drei Welttheilen her in sich alle Zusammensetzungen und Kräfte hatte. Das ganze Pleroma sollte in

---

[446]) Phil. V, 17 p. 133: *τοῦτο σημεῖον τὸ τεθὲν τῷ Κάϊν, ἵνα πᾶς ὁ εὑρίσκων αὐτὸν μὴ ἀποκτείνῃ. οὗτος, φησίν, ἐστὶ Κάϊν, οὗ τὴν θυσίαν οὐ προσεδέξατο ὁ θεὸς τοῦδε τοῦ κόσμου, τὴν δὲ ἡμαγμένην προσήκατο τοῦ Ἄβελ· αἵματι γὰρ χαίρει ὁ τοῦδε τοῦ κόσμου δεσπότης.*

[447]) Phil. V, 16 p. 133: *δακνομένοις οὖν, φησίν, ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐπέδειξε Μωϋσῆς τὸν ἀληθινὸν ὄφιν τὸν τέλειον, εἰς ὃν πιστεύοντες οὐκ ἐδάκνοντο ἐν τῇ ἐρήμῳ, τουτέστιν ὑπὸ τῶν δυνάμεων. οὐδεὶς οὖν, φησίν, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ῥύσασθαι τοὺς ἐκπορευομένους ἐκ γῆς Αἰγύπτου, τουτέστιν ἐκ σώματος καὶ ἐκ τοῦδε τοῦ κόσμου, εἰ μὴ μόνος ὁ τέλειος, ὁ πλήρης τῶν πληρῶν ὄφις. ἐπὶ τοῦτον, φησίν, ὁ ἐλπίσας ὑπὸ τῶν ὄφεων τῆς ἐρήμου οὐ διαφθείρεται, τουτέστι τῶν θεῶν τῆς γενέσεως.*

ihm leibhaftig wohnen (Kol. 2, 9 vgl. 1, 19), und alle Gottheit der so getheilten Trias ist in ihm. Von den beiden oberen Welten, der ungezeugten und der selbstgezeugten, kamen in diese Welt herab *παντοίων δυνάμεων σπέρματα*. So kam Christus von der Agennesie herab, damit durch seine Herabkunft alles erlöst werde, was dreifach getheilt ist. Was von oben herabgestiegen ist, kommt durch ihn wieder hinauf. Was aber demselben feindlich nachgestellt hat, lässt er umsonst (ohne endliche Erlösung) bestraft werden und weist er ab[448]. Denn nicht um den Kosmos zu verderben, kam der Menschensohn in den Kosmos, sondern damit der Kosmos erlöst werde durch ihn (Joh. 3, 17). Damit sind aber nur die beiden oberen Theile gemeint, der ungezeugte und der selbstgezeugte. Dagegen 1 Kor. 11, 32 *ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* bezieht sich auf den dritten Theil, den *κόσμος ἰδικός*, welcher dem Verderben verfallen muss.

Diese Gestaltung der Gnosis ist, wie Hippolytus II selbst verräth, so spät, dass ihr Antijudaismus schon durch Marcion beeinflusst sein kann. Der Gebrauch des Johannes-Evangeliums kann hier gar nicht befremden.

Als die dritte ophitische Häresie beschreibt Hippolytus II (Phil. V, 19—22. X, 11) die Sethianer, aber anders als Hippolytus I (s. o. S. 251). Mit einer Darlegung der Lehre selbst erhalten wir Phil. V, 20 noch Mittheilungen aus den Schriften der Sethianer, und Phil. V, 21 p. 145 erfahren wir, dass sie solcher Schriften unzählige hatten. Schliesslich wird Phil. V, 22 auf die *Παράφρασις Σήθ* verwiesen, welche die ganze Geheimlehre der Sethianer enthalte. Schriften unter Seth's Namen erwähnt auch Epiphanius Haer. XXVI, 8 bei den „Gnostikern", und von den Sethianern schreibt er Haer. XXXIX, 5: *ἐξ ὀνόματος μὲν Σὴθ ἑπτὰ λέγοντες εἶναι βίβλους*.

Die Darstellung des Hippolytus II beginnt wieder mit drei Principien, aber doch in andrer Art, als wir es bisher gefunden haben. Voran stehen in schroffem Gegensatze Licht und

---

[448]) Phil. V, 12 p. 124 sq.: *τὰ μὲν γάρ, φησίν, ἄνωθεν κατενηνεγμένα κάτω ἀνελεύσεται δι᾽ αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐπιβουλεύσαντα τοῖς κατενεγμένοις ἄνωθεν ἀφίει καὶ* (l. *ἀφίει, εἰκῇ*, ed. Gott.: *ἀφίεται καὶ*) *κολασθέντα ἀπολέγεται*. Der Schluss lautet X, 10 p. 316: *ἀφίει, εἰκῇ* (*ἀφίεται καὶ* ed. Gott.) *κολασθέντα ἀποπέμπεται*.

Finsterniss (auch Oben und Unten), diese ein furchtbares Gewässer, aber mit Klugheit begabt. Dazwischen ist ein *πνεῦμα ἀκέραιον*, ein unvermischter Geist von durchdringendem Dufte. Der Strahl des Lichtes und der Duft des lauteren Geistes dringen nun in die untere Finsterniss, welche Strahl und Duft zu behalten sucht, wogegen Licht und Geist ihre mit der Finsterniss vermischten Kräfte wieder erhalten wollen. Der Zusammenstoss (*συνδρομή*) der unermesslichen Kräfte wirkt unermessliche Abdrücke, die Ideen der verschiedenen Lebewesen. Aus dem ersten grossen Zusammenstosse der drei Principien werden Himmel und Erde, deren Gestalt einer Gebärmutter gleicht *τὸν ὀμφαλὸν ἐχούσῃ μέσον*. Aus dem Wasser entsteht als *πρωτόγονος ἀρχή* ein starker und heftiger Wind, welcher schlangenförmig ist[449]) und der Urheber aller Entstehung wird. Da er von den Wassern *κύματα* erregt, wird die *φύσις ἐγκύμων*, freilich nicht durch den Schlangenwind allein, sondern auch von dem Dufte des Geistes und dem Strahle des Lichtes befruchtet[450]). So entsteht in der unreinen

---

[449]) Phil. V, 19 p. 142: *ὁ δὲ ἄνεμος λάβρος ὁμοῦ καὶ φοβερὸς* (*σφοδρὸς* ed. Gott.) *φερόμενός ἐστι* (l. *ἐπὶ*) *τῷ σύρματι* (*συρίγματι* ed. Gott.) *ὄφει παραπλήσιος πτερωτός* (*παραπλήσιος. πρῶτον οὖν* male ed. Gott.). *ἀπὸ τοῦ ἀνέμου, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ ὄφεως, ἡ ἀρχὴ τῆς γεννήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον γέγονε, πάντων ὁμοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς γεννήσεως εἰληφότων. ἐπεὶ οὖν κατείληπται τὸ φῶς καὶ τὸ πνεῦμα εἰς τὴν ἀκάθαρτον, φησί, καὶ πολυπήμονα μήτραν ἄτακτον, εἰς ἣν* (*εἴσω* ed. Gott.) *ὁ ὄφις εἰσερχόμενος, ὁ ἄνεμος τοῦ σκότους, ὁ πρωτόγονος τῶν ὑδάτων, γεννᾷ τὸν ἄνθρωπον. — ὁμοιωθεὶς οὖν ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος τῷ θηρίῳ τῷ ὄφει.* p. 142 sq.: *ὑπὸ τοῦ πρωτοτόκου* (*τοῦ* add. ed. Gott.) *ὕδατος ὄφεως, ἀνέμου, θηρίου.* X, 11 p. 317: *τοῦτον δὲ ἐπιτελεῖν εἶδος συρίγματι ὄφεως παραπλήσιον φέρων ὅθεν ἦν ὁ φορῶν* (l. *πτερωτοῦ, ὃ ἐφορῶν*) *ὁ κόσμος πρὸς γένεσιν ὁρμᾷ, ὀργήσας ὡς μήτρα, καὶ ἐντεῦθεν θέλουσι συνίστασθαι τὴν τῶν ὅλων γένεσιν.* p. 318: *εἴδει ὄφεως κεχωρηκέναι ἐν μήτρᾳ.*

[450]) Phil. V, 19 p. 141: *γέγονεν οὖν ἐκ τοῦ ὕδατος πρωτόγονος ἀρχή, ἄνεμος σφοδρὸς καὶ λάβρος καὶ πάσης γενέσεως αἴτιος. βρασμὸν γάρ τινα ἐμποιῶν τοῖς ὕδασιν ἀπὸ τῶν ὑδάτων διεγείρει κύματα. ἡ δὲ τῶν ὑδάτων γένεσις* (l. *κίνησις*) *οἱονεί τις οὖσα ὁρμή, ... ἐγκύμονα γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον ἢ τὸν βοῦν* (l. *νοῦν*), *ὁπόταν ὑπὸ τῆς τοῦ πνεύματος ὁρμῆς* (l. *ὀσμῆς*) *ἐπείγηται* (l. *ἐπεγείρηται*?). *ἐπὰν δὲ τοῦτο τὸ ὑπὸ τοῦ ἀνέμου κῦμα ἐγερθὲν καὶ ἐγκύμονα ἐργασάμενον τὴν φύσιν, γέννημα θηλείας εἰληφὼς* (l. *εἰληφὸς*) *ἐν ἑαυτῷ καὶ ἔχον τὸ κατεσπαρμένον φῶς ἄνωθεν μετὰ*

Gebärmutter der Natur durch doppelte Befruchtung, einerseits von dem Schlangenwinde, andrerseits von dem Lichtstrahle und dem Geistesdufte, der Mensch oder der in der Leiblichkeit gefangene *Νοῦς*, in Wahrheit nicht des Schlangenwindes, sondern des Himmels Sohn, das Salz des Gewordenen, das Licht der Welt[451]). Aber so hat der Menschengeist auch ein unerträgliches Dasein, und alle Sorge und Sorgfalt des Lichtes von oben geht darauf, wie und auf welche Weise der *νοῦς* von dem schlechten Leibe befreit werde[452]). Zur Täuschung nahm der vollkommene Logos des oberen Lichtes die Schlangengestalt an, um gleichfalls in die unreine Gebärmutter des Kosmos einzugehen und die Bande des vollkommenen *νοῦς* der Menschheit zu lösen[453]). Das sei die Knechtsgestalt

---

τῆς τοῖ πνεύματος εὐωδίας, τουτέστι νοῦν μεμορφωμένον ἐν τοῖς διαφόροις εἴδεσιν κτλ. Dazu X, 11 p. 317 und Anm. 449.

[451]) Phil. V, 19 p. 141 wird fortgefahren: *ὅ ἐστι τέλειος θεός, ὃς ἐξ ἀγεννήτου φωτὸς ἄνωθεν καὶ πνεύματος κατενηνεγμένος εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν ὥσπερ εἰς ναὸν φορᾷ φύσεως καὶ ἀνέμου κινήματι γεννηθεὶς ἐξ ὕδατος, συγκεχρυμμένος* (*συγκεκραμένος* ed. Gott.) *καὶ καταμεμιγμένος τοῖς σώμασιν οἱονεὶ ἀλάλων* (l. *ἅλας τῶν*) *γεγεννημένων ὑπάρχων καὶ φῶς τοῦ σκότους.* p. 142: *ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ κάτωθεν, ὅ ἐστιν ὁ ἄνεμος ὁ βρόμῳ* (l. *βρασμῷ*) *καὶ ταράχῳ ἐπεγείρας κύματα καὶ γεννήσας νοῦν τέλειον υἱὸν ἑαυτοῦ, οὐκ ὄντα ἴδιον ἑαυτοῦ κατ' οὐσίαν. ἄνωθεν γὰρ ἦν ἀκτὶς ἀπὸ τοῦ τελείου φωτὸς ἐκείνου, ἐν τῷ σκολίῳ* (*σκοτεινῷ* ed. Gott.) *καὶ φοβερῷ καὶ πικρῷ καὶ μιαρῷ ὕδατι κεκρατημένον* (*κεκρατημένος* ed. Gott.), *ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα φωτεινὸν ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ φωτός* (*ὕδατος* ed. Gott.). Ibid.: *ἐπεὶ οὖν κατείληπται τὸ φῶς καὶ τὸ πνεῦμα εἰς τὴν ἀκάθαρτον, φησί, καὶ πολυπήμονα μήτραν ἄτακτον, εἰς ἣν* (*εἴσω* ed. Gott.) *ὁ ὄφις εἰσερχόμενος, ὁ ἄνεμος τοῦ σκότους, ὁ πρωτόγονος τῶν ὑδάτων, γεννᾷ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἄλλο οὐδὲν εἶδος οὔτε ἀγαπᾷ οὔτε γνωρίζει ἡ ἀκάθαρτος μήτρα.* p. 142 sq.: *τῷ τελείῳ νοΐ τῷ γεννωμένῳ ἐν ἀκαθαρσίᾳ μήτρας ὑπὸ τοῦ πρωτοτόκου* (*τοῦ* add. ed. Gott.) *ὕδατος, ὄφεως, ἀνέμου, θηρίου.* X, 11 p. 318: *ἀπὸ τοῦ κάτω πατρὸς ἀνέμου ἐπεγείραντος βρασμὸν καὶ τάραχον καὶ ἑαυτῷ νοῦν* (l. *υἱὸν*) *ποιήσαντος οὐκ ὄντα αὐτοῦ.*

[452]) Phil. V, 19 p. 142: *πᾶσα οὖν φροντὶς καὶ ἐπιμέλεια τοῦ φωτὸς ἄνωθεν ἐστί, πῶς καὶ τίνα τρόπον ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ πονηροῦ καὶ σκοτεινοῦ σώματος ἀπολυθείς* (l. *ἀπολυθείη*) *ὁ νοῦς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ κάτωθεν κτλ.* X, 11 p. 318: *πᾶσα οὖν φροντὶς τοῦ ἄνω φωτός ἐστιν, ὅπως ῥύσηται τὸν κάτω σπινθῆρα ἀπὸ τοῦ κάτω πατρὸς κτλ.* (s. Anm. 451).

[453]) Phil. V, 19 p. 142: *ὁμοιωθεὶς οὖν ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος τῷ θηρίῳ τῷ ὄφει, εἰσελθὼν* (l. *εἰσῆλθεν*) *εἰς τὴν ἀκάθαρτον μήτραν, ἐξαπατή-*

Phil. 2, 6. 7. Desshalb musste der Logos Gottes auch in die Gebärmutter einer Jungfrau herabkommen, worauf er sich abwusch und den Becher lebendigen Wassers trank, worin man ihm nachzufolgen hat[454]).

Das ist wesentlich dieselbe Lehre, welche Hippolytus I bei den Nikolaiten dargelegt hat (s. o. S. 238 f.). Insbesondere erkennt man den Einfluss orphischer Theologie (Phil. V, 4. 20 p. 144).

Als die vierte Gestalt ophitischer Gnosis stellt Hippolytus II (Phil. V, 23—28) noch einen sonst unbekannten Justinus dar. Oder sollte ein Gnostiker unter dem Namen des berühmten Märtyrers und Philosophen Justinus geschrieben haben? Dieser Justinus schloss sich auch an die Mythen der Hellenen an und trug seine Lehre, zumal sein vollkommenes Geheimniss, nicht eher vor, als bis er seine Jünger durch furchtbare Eide verpflichtet hatte, weder etwas auszuschwatzen noch jemals abzufallen[455]), worauf eine mystische Taufe folgte[456]). Sollte doch auch „unser Vater“ Elohim, als er den Guten gesehen hatte und von ihm eingeweiht war, das Unsag-

---

σας αὐτὴν τοῦ θηρίου τῷ ὁμοιώματι, ἵνα λύσῃ τὰ δεσμὰ τὰ περικείμενα τῷ τελείῳ νοΐ τῷ γεννωμένῳ ἐν ἀκαθαρσίᾳ μήτρας ὑπὸ τοῦ πρωτογόνου κτλ. (s. Anm. 451). p. 143: *τὸ εἰσεληλυθέναι τὸν τέλειον ἄνθρωπον λόγον εἰς μήτραν παρθένου καὶ λῦσαι τὰς ὠδῖνας τὰς ἐν ἐκείνῳ τῷ σκότει.* X, 11 p. 318: *φάσκουσιν ἰδόντα τὸν τέλειον λόγον τοῦ ἄνωθεν φωτὸς αὐτὸν ἀπομορφώσαντα εἴδει ὄφεως κεχωρηκέναι ἐν μήτρᾳ, ἵνα τὸν νοῦν ἐκεῖνον, τὸν ἐκ τοῦ φωτὸς σπινθῆρα ἀναλαβεῖν δυνηθῇ.*

[454]) Phil. V, 19 p. 143: *καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κατελθεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν μήτρᾳ παρθένου. ἀλλὰ γὰρ μετὰ τὸ* [τὰ add. ed. Gott.] *ἐν μήτρᾳ μυστήρια μυσερὰ εἰσελθεῖν ἀπελούσατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου, ὃ δεῖ πάντως ποιεῖν* (l. *πιεῖν*) *τὸν μέλλοντα ἀποδιδύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφὴν καὶ ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα οὐράνιον.*

[455]) Der Schwur lautete, wie ihn Phil. V, 27 p. 158 aus dem ersten (pseudepigraphischen) Buche Baruch mittheilt: *Ὀμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν.*

[456]) Ebdas.: *ἐπειδὰν δὲ ὀμόσῃ τοῦτον τὸν ὅρκον, εἰσέρχεται πρὸς τὸν ἀγαθὸν καὶ βλέπει, ὅσα ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη* (1 Cor. II, 9), *καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου.*

bare des Schweigens bewahrt und geschworen haben (Ps. 110, 4). Die Lehre dieses Justinus konnte Hippolytus II also nur aus Schriften schöpfen, deren derselbe viele untergeschobene im Gebrauche hatte. Ein Hauptbuch Justin's war das Baruch-Buch, aus welchem Hippolytus II zunächst eine Ausbeutung des Herakles-Mythus bei Herodot IV, 8—10 mittheilt. Fassen wir gleich alles zusammen, so ergiebt sich folgende Lehre. Dieselbe Dreitheilung, wie bei den „Gnostikern" des Irenäus, den Naassenern, Peraten, Sethianern, liegt auch bei Justinus zu Grunde. Derselbe beginnt mit drei Principien (*ἀρχαῖς*), dem vollkommenen Urwesen, welches nur den Namen des Guten führt und durch sein Vorherwissen, wie durch seine ideelle Vorherbildung[457]) über alles hinübergreift, ferner Elohim, dem Vater alles Gewordenen, welchem jenes Vorherwissen fehlt, endlich der Eden oder Israel, welche nicht bloss des Vorherwissens ermangelt, sondern auch doppelsinnig[458]) und doppelleibig[459]), entsprechend dem Mythus bei Herodot (IV, 8), bis zur Scham eine Jungfrau, unten eine Schlange (*ἔχιδνα*) ist. Die Schlangengestalt erinnert an die Sophia-Prunikos der „Gnostiker" des Irenäus (s. o. S. 242 f. Anm. 392. S. 249 f.). Eigenthümlich ist aber die ursprüngliche Verbindung, in welcher das zweite und das dritte Princip, Elohim und Eden-Israel, mit einander erscheinen. Aus ihrer geschlechtlichen Verbindung entstehen zwölf väterliche Engel, von welchen der dritte Baruch heisst[460]), ebenso zwölf mütterliche Engel, von welchen der dritte Naas heisst[461]), ganz dem Schlangengeiste der „Gnostiker" des Irenäus (s. o. S. 243 f.) und der Sethianer (s. o. S. 268 f.), aber nicht dem gefeierten Naas der Naassener, dem Ophis der Peraten entsprechend. Die Gesammt-

---

[457]) Der gute Gott ist der Priapus, *ὁ πρίν τι εἶναι ποιήσας· διὰ τοῦτο καλεῖται Πρίαπος, ὅτι ἐπριοποίησε τὸ πᾶν* (Phil. V, 26 p. 157).

[458]) *δίγνωμος*, wie die Göttinger Ausgabe Phil. V, 26 p. 150 nach X, 15 p. 322 das *ἀγνώμων* verbessert.

[459]) Auch geradezu *γῆ* genannt Phil. X, 15 p. 324.

[460]) Es sind 1) Michael, 2) Amen, 3) Baruch, 4) Gabriel, 5) *Ἡσαδδαῖος* (אֵל שַׁדַּי) u. s. w. Sechs Namen fehlen.

[461]) Es sind 1) Babel (auch Aphrodite), 2) Achamot (*Ἀχαμῶς*), 3) Naas, 4) Bel, 5) Belias, 6) Satan, 7) Sael, 8) Adonäos, 9) *Καυϊθάν* (*Λευϊαθάν*?), 10) *Φαραώθ*, 11) *Καρκαμενώς*, 12) *Λάθεν*.

heit dieser 24 Engel ist das Paradies, welches Gott vor dem Angesichte der Eden erschuf (Gen. 2, 8). Wie Baruch der Baum des Lebens ist, so Naas der Baum der Erkenntniss. In diesem Paradiese bilden nun die Engel Elohim's aus der schönsten Erde, d. h. aus den oberen, menschlichen Theilen der Schlangen-Jungfrau Eden, den Menschen, aus ihren unteren, thierischen Theilen die übrigen lebendigen Wesen. Der Mensch ist die Vereinigung des πνεῦμα, welches von Elohim stammt, und der ψυχή, welche von der Eden herrührt. Als ein Siegel und Denkmal der Liebe, als ein ewiges Zeichen der Ehe von Eden und Elohim entsteht der Mensch, Adam und Eva. Als Mitgift bringt die Eden dem Elohim ihr ganzes Vermögen (δύναμιν), wie es seitdem die Weiber ihren Männern darbringen.

R. A. Lipsius (Gnosticismus S. 74 f.) wollte hier noch die älteste Gestalt des gnostischen Demiurgen finden, welcher zwar, wie schon der Name Elohim verräth, eben der Gott des Alten Test. zu sein scheine, aber noch nicht zu einem der weltschöpferischen Engel zurückgedrängt sei, sondern noch ganz in alttestamentlicher Weise über den Engeln stehe. Aber Elohim steht hier wenig anders da, wie der Archon des Basilides, der Jaldabaot der „Gnostiker" des Irenäus, vollends gar nicht anders, wie der Demiurg oder Archon der Peraten (Phil. V, 17 p. 136). Der Elohim Justin's steht dem bekannten Demiurgen der Gnostiker darin ganz gleich, dass er ebensowohl Schöpfer der Körperwelt und des Menschen ist, als auch tief unter dem vollkommenen Gotte und ausser aller Gemeinschaft mit ihm steht. Und vor Valentinus ist die Achamot, welche auch Justinus kennt (s. Anm. 461), wenigstens bis jetzt nicht nachgewiesen.

Die Baruch-Gnosis lässt den Elohim wirklich zu der Gemeinschaft mit dem vollkommenen Gotte gelangen, aber nur indem er sich von seiner ursprünglichen Verbindung mit der halbthierischen Schlangen-Frau losreisst. Als Elohim seine Schöpfung von der Höhe des Himmels übersehen will, erblickt er über sich ein Licht, weit schöner, als das von ihm erschaffene. Mit dem Bekenntniss seines Irrthums, Herr zu sein, geht er durch das Thor ein, durch welches die Gerechten eingehen, sieht bei dem „Guten", was kein Auge gesehen, kein

Ohr gehört hat, und was in keines Menschen Herz gestiegen ist (1 Kor. 2, 9), und wird von demselben aufgefordert, sich zu seiner Rechten zu setzen[462]). Elohim hat nun aber in dem Kosmos, welchen er geschaffen, seinen Geist dem Menschen eingegeben und darf die ihm mit der Eden gemeinsame Schöpfung nicht wieder zerstören, weil ihm seit seiner Erhebung zu dem guten Gotte kein *κακοποιεῖν* mehr gestattet ist. Nach Auflösung der ursprünglichen Verbindung Elohim's mit der Eden tritt aber bittere Feindschaft ein. Vergebens schmückt sich die verlassene Eden mit der herrlichsten Pracht, um den Gatten zurückzulocken. Im Zorn über die Zerstörung ihres Eheglückes lässt sie durch ihren ersten Engel Babel-Aphrodite auch unter den Menschen Ehebruch und Ehescheidungen anstiften, um auf solche Weise den Geist Elohim's, welcher in den Menschen ist, zu betrüben und zu plagen. Namentlich erhält ihr dritter Engel Naas den Auftrag, *ἵνα πάσαις κολάσεσι κολάζῃ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἐλωεὶμ τὸ ὂν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἵνα διὰ τοῦ πνεύματος ᾖ κολαζόμενος ὁ Ἐλωεὶμ ὁ καταλιπὼν παρὰ τὰς συνθήκας τὰς γενομένας αὐτῶν τὴν σύζυγον* (p. 155). Zur Hülfe für seinen verfolgten Geist in der Menschheit sendet Elohim seinen dritten Engel Baruch aus. Derselbe stand schon in der Mitte des Paradieses, d. h. unter den Engeln der Eden, und gebot dem Menschen, von dem Baume der Erkenntniss nicht zu essen, d. h. unter allen Engeln nur dem Naas nicht zu gehorchen, welcher nicht bloss, wie die anderen Engel der Eden, Leiden, sondern auch Gesetzwidrigkeit über die Menschen bringt[463]). Der Naas trieb

[462]) Phil. V, 26 p. 153: *Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἐλωεὶμ ἐπὶ τὸ πέρας ἄνω τοῦ οὐρανοῦ καὶ θεασάμενος φῶς κρεῖττον ὑπὲρ ὃ αὐτὸς ἐδημιούργησεν εἶπεν ‚Ἀνοίξατέ μοι πύλας, ἵνα εἰσελθὼν ἐξομολογήσωμαι τῷ κυρίῳ'* (Ps. 117, 19)· *ἐδόκουν γὰρ ἐγὼ κύριος εἶναι. φωνὴ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ φωτὸς ἐδόθη λέγουσα ‚Αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσέρχονται δι' αὐτῆς'* (Ps. 117, 20). *καὶ ἀνεῴχθη παραχρῆμα ἡ πύλη, καὶ εἰσῆλθεν ὁ πατὴρ δίχα τῶν ἀγγέλων* (mit Zurücklassung seiner Engel), *πρὸς τὸν ἀγαθὸν καὶ εἶδεν, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη* (1 Cor. II, 9). *τότε λέγει αὐτῷ ὁ ἀγαθός ‚Κάθου ἐκ δεξιῶν μου'* (Ps. 109, 1).

[463]) Phil. V, 26 p. 155: *τοῖς μὲν ἄλλοις ἀγγέλοις πείθεσθαι τοῖς ἕνδεκα τῆς Ἐδέμ· πάθη μὲν γὰρ ἔχουσιν οἱ ἕνδεκα, παρανομίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν· ὁ δὲ Νάας παρανομίαν ἔσχε· προσῆλθε γὰρ τῇ Εὔᾳ κτλ.*

ja Ehebruch mit der Eva[464]), Päderastie mit Adam[465]). So beginnt einerseits das Leiden der Menschheit, andrerseits aber auch Segen von dem Vater Elohim, welcher den Menschen die Erhebung zu dem Agathos vorgezeigt hat. Der Baruch Elohim's wird zu Moses gesandt, um durch ihn die Israeliten aufzufordern, sich zu dem Agathos zu bekehren. Aber durch die Seele drang der Naas der Eden auch in Moses ein, verdunkelte Baruch's Gebote und verschaffte seinen eigenen Eingang. Der Kampf des Baruch und des Naas ist also der allgemeine Widerstreit von Geist und Seele in dem Menschen. Ebenso wird Baruch ausgesandt zu den Propheten, um durch sie den Geist in der Menschheit zur Flucht von der Eden und der bösen Schöpfung nach dem Vorbilde Elohim's aufzufordern. Aber Naas riss auch alle Propheten durch das Psychische in dem Menschen mit sich fort. Die Offenbarung Elohim's durch Baruch ist auch keineswegs auf das Alte Test. und das Judenthum beschränkt. Endlich erwählt sich Baruch aus der Vorhaut einen Propheten, um die zwölf Engel der Eden niederzukämpfen. Das sind die zwölf Kämpfe des Herakles, mit dem Löwen, der Hydra u. s. w., wie die Eden-Engel von den Heiden genannt wurden. Aber zuletzt ward auch er noch von diesem Heldenlaufe abgelenkt. Babel-Aphrodite war die Omphale, welche ihm unvermerkt seine Kraft, den Dienst des Baruch, entzog, als Gewand die Macht der Eden anzog und so die Vollendung seiner Prophetie und Thätigkeit vernichtete[466]). Die ganze vorchristliche Geschichte der Religion, des Judenthums wie des Heidenthums, ist also der erfolglose Kampf des Geistigen gegen das Psychische. Die Spuren dieses Kampfes fand Justinus auch in der heidnischen Religion[467]). Und wenn auch das Heidenthum seinen

[464]) Vgl. die „Gnostiker“ des Irenäus, Anm. 391.

[465]) In dem hellenischen Mythus soll der Adler den Naas, Ganymedes den Adam bedeuten, Phil. V, 26 p. 157.

[466]) Sogar mit der Eden selbst liess Justinus den Herakles in Berührung kommen, indem er dem Mythus bei Herodot IV, 8 f. diese Deutung gab. Das Wesen, welches oben Jungfrau, unten Schlange war, und mit welcher Herakles sich begattete, war die Eden, deren Mächte er bekämpfte.

[467]) Das Heidenthum hat in seinem Priapus eine gewisse Kenntniss von dem Agathos. Es kennt den Elohim und die Eden in dem Schwane,

Theil an dem Geistigen hat, so ist das Judenthum vollends getheilt in die Offenbarung Elohim's an das Pneuma und in die psychische Macht der Eden, welche nicht umsonst Israel heisst [468]).

Mag sich daher auch Elohim, dessen Name zunächst auf den Gott des Alten Test. hinweist, schon alsbald nach der Schöpfung des Menschen zu dem Lichtreiche des Agathos erhoben haben: immer nimmt er von vornherein ganz die niedrige und beschränkte Stellung der weltschöpferischen Mächte des gewöhnlichen Gnosticismus ein. Seine vorbildliche Erhebung über den Kosmos weist schon auf die endliche Bekehrung des basilidischen Archon und des valentinischen Demiurgen zurück [469]). Und trotz der vorhergehenden Erhebung

---

welcher sich mit der Leda begattete, in dem Goldregen, welcher die Danaë befruchtete. Wie Eden das Schlangen-Weib war, mit welcher sich Herakles begattete, so ist Naas der Adler, welcher zu Ganymedes kam.

[468]) Eben desshalb kann ich nicht ganz beistimmen, wenn Lipsius Gnosticismus S. 75) diese justinische Baruch-Gnosis ziemlich mit der Lehre der pseudoclementinischen Homilien gleichstellen möchte, weil sie ganz ähnlich das Christenthum mit dem wahren Judenthum einsetze und demgemäss zwischen ächten und unächten Bestandtheilen des letzteren [so ist wohl zu lesen statt: ersteren], zwischen einer wahren und einer falschen Prophetie unterscheide. Ist Elohim anfangs nur der Gott des Alten Test., so tritt seine Offenbarung späterhin nicht bloss der Beschränktheit des Judenthums, sondern auch der Bethörung des Heidenthums entgegen, das „wahre Judenthum ist mit dem Christenthum nicht artweise, sondern nur stufenweise mehr eins, als dasselbe auch von der Wahrheit des Heidenthums gesagt werden kann". Eigenthümlich ist eben die Ausdehnung der höheren Offenbarung Elohim's über Judenthum und Heidenthum, in beiden Gebieten mit demselben Gegensatze.

[469]) Treffend weist Lipsius (a. a. O. S. 77) selbst auf alles dieses hin: „Die Erhebung Elohim's zum ἀγαθός nimmt hier einen ähnlichen Platz ein, wie anderwärts die Bekehrung des Demiurgen. Wie der Demiurg andrer Systeme hat er anfangs keine Ahnung von der höheren Gottheit; das Licht, aus welchem er die Menschheit gebildet hat, ist ein geringeres, als das Licht der oberen Welt, d. h. er ist allerdings pneumatischen Wesens, steht aber doch an Vollkommenheit unter dem ἀγαθός. Wie der Demiurg Valentin's und der Basilidianer, unterwirft er sich, sobald er zur bessern Erkenntniss gekommen ist, freiwillig der höheren Ordnung und wird nun ihr dienendes Werkzeug, um alles Pneumatische zu befreien und in das Reich des guten Gottes einzuführen.

Elohim's über alles Kosmische behält das Christenthum auch hier die Bedeutung der siegreichen Ueberwindung des kosmischen Gegensatzes. Nach so vielen vergeblichen Versuchen, die niedere Macht des Psychischen und Irdischen zu brechen, wird Baruch zuletzt in den Tagen des Königs Herodes nach Nazaret zu Jesu, dem Sohne Joseph's und der Maria, gesandt, welcher als zwölfjähriger Knabe Schafe hütet. Ihm theilt Baruch alles mit, was sich mit Elohim und Eden vortrug, und was sich noch zutragen wird. Nachdem alle Propheten vor ihm unterlegen waren, widersteht Jesus, in die höchste Gnosis eingeweiht, dem Schlangen-Geiste und bleibt dem Baruch getreu. Desshalb liess ihn Naas kreuzigen. Jesus aber liess den Leib der Eden an dem Kreuze zurück und erhob sich, wie einst Elohim, zu dem Agathos, nachdem er der Eden die Worte zugerufen: *Γύναι, ἀπέχεις τὸν υἱόν σου* (vgl. Joh. 19, 26), d. h., wie Justinus diesen Ausspruch erklärte: du erhältst den psychischen und den choischen (nicht den pneumatischen) Menschen. Diese niederen Bestandtheile des menschlichen Wesens streifte Jesus also bei seinem Tode ab, wogegen er das rein Geistige, den Geist des Vaters, in dessen Hände befahl (Luk. 23, 46). So vollzog er zuerst, ohne der Verführung der psychisch-choischen Macht zu erliegen, die siegreiche und erlösende Erhebung zu dem Agathos, in welcher ihm kein Mensch, sondern nur Elohim vorangegangen war. Das Ziel des Ganzen ist auch hier der ächt gnostische Gedanke einer Rückkehr des Geistigen aus seiner Versunkenheit in die Körperwelt durch die höchste Erkenntniss. Und dass dem Gnostiker Justinus in der Entwickelung des Ophitismus seine Stelle gebührt, wird auch im Einzelnen durch manche Berührungen

---

Nähert sich Elohim in dieser Beziehung der Stellung, welche bei den Valentinianern und Basilidianern der Soter einnimmt, so bietet andrerseits die Geschichte seiner Erhebung eine Parallele zu der Wiederbringung der Achamoth.“ Die Erhebung des Elohim, sagt Lipsius, ist ganz ebenso wie die Rückkehr der Achamot, eine typische Darstellung für die Wiederbringung des endlichen Geistes zum Unendlichen. Je richtiger alles dieses ist, desto weniger sehe ich ein, warum die Baruch-Gnosis Justin's nicht eben nach solchen Vorgängen als eine spätere Fortbildung des Ophitismus gefasst werden soll.

bestätigt[470]). Aber es ist nicht der Anfang, sondern eher der Ausgang der ophitischen Gnosis, wenn die Genesis des Weltschöpfers zurücktritt, das Weibliche in der Gottheit nicht mehr fällt, sondern unten ist und bleibt, wogegen der Weltschöpfer selbst in der Erhebung zu dem Höchsten vorangeht. Der Einfluss des Valentinianismus lässt sich, selbst abgesehen von dem Namen der Achamot, nicht verkennen.

d. Das Diagramm der Ophianer.

Celsus hatte in seinem „Wahren Worte" gegen die Christen auch ein mysteriöses Diagramm beschrieben, welches Origenes c. Cels. VI, 24 *ἐκ παρακουσμάτων ἀσημοτάτης αἱρέσεως Ὀφιανῶν* herleitet. Origenes war mit den Häresien der s. g. Ophianer, Kaianer, Sethianer[471]), welche Hippolytus I (10—12) aufgeführt hatte, auch sonst bekannt und hat sich auch in diesem Falle nicht geirrt. Seine Beschreibung des fraglichen Diagramms c. Cels. VI, 25—38 hat nach dem Vorgange Jac. Matter's[472]) namentlich Lipsius erörtert[473]). Es ist jedoch von der Beschreibung des Diagramms selbst das, was Celsus und Origenes berichten, mehr, als es bisher geschehen ist, auseinanderzuhalten, auch nicht alles, was Beide

---

470) Wenn die Naassener den vierfachen Strom, welcher von Eden ausgeht, in dem menschlichen Gehirne wiederfanden, welches sie auch das Paradies nannten (Phil. V, 9 p. 120), die Peraten den Strom aus Eden auf ihren *καθολικὸς ὄφις* deuteten (ebdas. c. 16 p. 133): so hat die Baruch-Gnosis das Paradies mit seinen Bäumen nur noch weiter ausgebeutet, dabei die vier Ströme desselben gleichfalls ins Auge gefasst (Phil. V, 26 p. 152 sq.).

471) C. Cels. III, 13: *περὶ τῶν καλουμένων Ὀφιανῶν καὶ τῶν Καϊανῶν.* VI, 28: die Ophianer sollen niemanden aufnehmen, wenn er nicht zuvor Jesum verflucht habe, *σεμνύνονται ἐπὶ τῷ Ὀφιανοὶ καλεῖσθαι καὶ Εὐφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων αὐχοῦντες λόγων* (s. o. Anm. 381). VII, 40: *Ὀφιανοὶ γάρ, ὡς ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐλέγομεν, τὸν Ἰησοῦν ἐξ ὅλων ἀρνούμενοι,* in Matth. comm. ser. 33 (Opp. III, 852) Ophitae. Ueber die Sethianer vgl. o. S. 43.

472) Hist. crit. du Gnosticisme, 1828, T. II, p. 222 sq., wo auch eine Abbildung beigegeben ist (planche I, D). Beschreibung und Abbildung erscheinen mir jedoch wenig gelungen.

473) Ueber die ophitischen Systeme, II. Celsus und Origenes, Z. f. w. Th. 1864. I, S. 37—57.

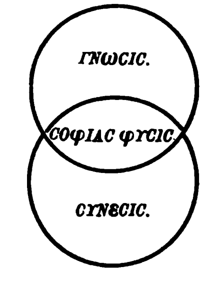
zur Erläuterung bemerken, ohne weiteres auf das Diagramma zu übertragen. „Kreise über Kreisen" fand Celsus. Gehen wir aber nicht mit ihm von unten nach oben, sondern von oben nach unten, so finden wir zu oberst, wie Celsus c. 38 sagt, *τινὰ μεταξὺ τῶν ἐπουρανίων ἀνωτέρω κύκλων ἐπιγεγραμμένα, ἄλλα τε καὶ δύο ἄττα, μεῖζόν τε καὶ μικρότερον Υἱοῦ καὶ Πατρός.* Origenes fand in dem Diagramma zwei (concentrische) Kreise, auf deren Durchmesser geschrieben war: *ΠΑΤΗΡ* und *ΥΙΟC.* An dem grossen Kreise hing (nach unten) ein kleiner Kreis mit der Aufschrift *ΑΓΑΠΗ.* Ganz wie bei den „Gnostikern" des Irenäus, eine ursprüngliche Trias von Vater, Sohn und einem Urweibe, der heiligen Ruach, welche auch als „Liebe" bezeichnet werden mochte. Zwei Kreise, der erste gedoppelt, für das Lichtreich. Dann eine Scheidewand, beilartig, doch wohl nach Art des Lictoren-Beiles, abgrenzend das Reich des reinen Lichtes und das Reich der Mitte. Da waren wieder zwei concentrische Kreise, der äussere goldgelb, der innere blau, also hell und dunkel, Licht und Schatten, ganz geeignet als „Ort der Mitte". An diesem Doppelkreise hing ein Kreis mit der Aufschrift *ΖΩΗ*, umfassend und in sich schliessend zwei andre (nicht concentrische, sondern einander schneidende) Kreise und einen Rhomboid. Die beiden sich schneidenden Kreise hatten in dem gemeinsamen Abschnitte die Inschrift *ΣΟΦΙΑC ΦΥCIC*, über diesem Abschnitte die Inschrift *ΓΝΩCIC*, unter demselben die Inschrift *CΥΝΕCIC*, der Rhomboid, welcher schon eine Verschiebung des Regelmässigen ausdrückt, die Inschrift *CΟΦΙΑC ΠΡΟΝΟΙΑ*[474]). Mit diesen zwei Kreisen ist das Reich der

[474]) Origenes c. Cels. VI, 38: *εὕρομεν δ' ἡμεῖς ἐν τούτῳ τῷ διαγράμματι τὸν μείζονα κύκλον καὶ τὸν μικρότερον ὧν ἐπὶ τῆς διαμέτρου ἐπεγέγραπτο ΠΑΤΗΡ καὶ ΥΙΟC, καὶ μεταξὺ τοῦ μείζονος, ἐν ᾧ μικρότερος ἦν, καὶ ἄλλους συγκειμένους* (*ἄλλου συγκειμένου* em. Gelenius, Boherellus, Lipsius l. l. p. 44) *ἐκ δύο κύκλων, τοῦ μὲν ἐξωτέρου ξανθοῦ, τοῦ δὲ ἐνδοτέρω* (*ἐνδοτέρου* em. Boherellus) *κυανοῦ τὸ ἐπιγεγραμμένον ΔΙΑΦΡΑΓΜΑ πελεκοειδεῖ σχήματι. καὶ ἀνωτέρω μὲν αὐτοῦ κύκλον βραχὺν ἐχόμενον τοῦ μείζονος τῶν προτέρων, ἐγγεγραμμένην ἔχοντα ΑΓΑΠΗν, κατωτέρω δὲ ἐχόμενον τοῦ κύκλου, γεγραμμένην ἔχοντα ΖΩΗν. τῷ δὲ δευτέρῳ κύκλῳ ἐνέγραπτο περιπεπλεγμένῳ καὶ ἐμπεριειληφότι ἄλλους δύο κύκλους καὶ ἄλλο σχῆμα ῥομβοειδές, ϹΟΦΙΑC ΠΡΟΝΟΙΑν. καὶ ἔνδον μὲν τῆς κοινῆς αὐτῶν τομῆς ΣΟΦΙΑC ΦΥCIC, ἀνωτέρω δὲ τῆς κοινῆς αὐτῶν τομῆς κύκλος ἦν, ᾧ ἐπε-*

Mitte, in welchem die Sophia herrscht, zu Ende. Die Körperwelt oder das Reich des Weltschöpfers beginnt mit dem Paradiese. Ein Feuerkreis scheint das Paradies eingeschlossen zu haben als ein Viereck mit den Bäumen der *ΓΝΩCIC* und der *ΖΩΗ*, behütet durch das flammende Schwert, dieses als Durchmesser des Feuerkreises gemalt. Auch die Thore des Paradieses fehlten nicht[475]. Der Feuerkreis mit dem flammenden Schwerte scheidet das überirdische Reich des Weltschöpfers von dem irdischen. Dieses wird in dem untersten Kreise dargestellt, welcher als *ΛΕΥΙΑΘΑΝ* (in Peripherie und Centrum) bezeichnet und auf die Seele des Alls gedeutet ward. Der Kreis umschloss nach Celsus selbst 10 gesonderte, wohl über einander stehende Kreise[476], über einem dicken,

---

γέγραπτο ΓΝΩϹΙC, κατωτέρω δὲ ἄλλος, ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο CYNECIC. Den Ausdruck *πελεκοειδεῖ σχήματι* wollte **Lipsius** (a. a. O. S. 44) aus der Geometrie erklären als „eine von Kreissegmenten eingeschlossene Figur". Ich halte das Lictoren-Beil als Scheidung des Lichtreiches und des Reiches der Mitte fest. Die beiden kleinen Kreise suchte **Lipsius** (a. a. O. S. 45) ebenso, wie den Kreis des Sohnes, innerhalb der Peripherie des grossen, etwa so, wie **Matter** sich's dachte, „der eine oben, der andre unten, und der Kreis des Sohnes zwischen beiden in der Mitte". Nach dem Wortlaute kann ich mir die beiden kleinen Kreise nur als Anhängsel der beiden grossen, durch ein Lictoren-Beil getrennten Kreise vorstellen. Den zweiten Hauptkreis von verschiedener Farbe findet **Lipsius** „als schlangenförmig gewunden", *περιπεπλεγμένος* genannt, die beiden eingeschlossenen Kreise concentrisch, hier auch schon den Feuerkreis mit dem Flammenschwerte als Durchmesser. Aber concentrische Kreise sind wohl schon durch den gleichfalls eingeschlossenen Rhomboid, wie durch den Wortlaut, ausgeschlossen. Man hat zwei einander schneidende Kreise (s. nebenstehende Zeichnung) anzunehmen. Den Feuerkreis haben wir hier noch nicht. Der Rhomboid lässt die Vorsehung der Sophia schon als gestört erscheinen.



[475]) Origenes c. Cels. VI, 33: *εὕρομεν δὲ ἐν ᾧ εἴχομεν διαγράμματι καὶ ὃ ὠνόμασε Κέλσος τετράγωνον σχῆμα καὶ τό ,Ἐπὶ τῶν τοῦ παραδείσου πυλῶν‘ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἀθλίων ἐκείνων. ἐζωγραφεῖτο δὲ ὡς διάμετρος κύκλου τινὸς πυροειδοῦς ἡ φλογίνη ῥομφαία ὡς δορυφορουμένη τῷ τε τῆς ΓΝΩϹΕως ξύλῳ καὶ τῆς ΖΩΗς.*

[476]) Origenes c. Cels. VI, 25: *ἐν ᾧ (διαγράμματι) ἦν διαγραφὴ κύκλων ἀπολελυμένων μὲν ἀπ᾽ ἀλλήλων δέκα, συνδουμένων δὲ ὑφ᾽ ἑνὸς κύκλου, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἡ τῶν ὅλων ψυχὴ καὶ ὠνομάζετο ΛΕΥΙΑΘΑΝ.* —

schwarzen Striche, welcher die Gehenna oder den Tartaros andeutete, wohl die 7 Archonten: den ersten in Löwengestalt, den zweiten in Stiergestalt, den dritten als eine schrecklich zischende Amphibie, den vierten in Adlergestalt, den fünften mit einem Bärengesichte, den sechsten mit einem Hundsgesichte, den siebenten mit einem Eselsgesichte, genannt *Θαρφαβαώθ* oder *Ὀνοήλ*. Erst Origenes fand in dem Diagramma die Namen aller 7 Archonten angegeben, auch Einiges abweichend: 1) den Löwengestaltigen als Michael (bei den Gnostikern des Irenäus I, 30, 9 Name des Ophis), 2) den Stiergestaltigen als Suriel, 3) den Drachengestaltigen als Raphael, 4) den Adlergestaltigen als Gabriel, 5) den Bärenköpfigen als *Θαυθαβαώθ*, 6) den Hundsköpfigen als *Ἐραταώθ*, 7) den Eselsköpfigen als *Ὀνοὴλ ἢ Θαρθαραώθ*[477]). Die Namen der 7

τὸ τοίνυν ἀσεβὲς διάγραμμα τὸν — Λευιαθὸν ἔλεγεν εἶναι τὴν διὰ τῶν ὅλων πεφοιτηκυῖαν ψυχήν. (Origenes selbst fährt fort:) *εὕρομεν δ' ἐν αὐτῷ καὶ τὸν Βεημὸν* (l. *Βεημώθ*) *ὀνομαζόμενον ὡσπερεὶ τεταγμένον* (*ὡς περὶ τεταγμένον* duo codd. Anglic. et Hoeschel.) *τινὰ μετὰ τὸν κατωτάτω κύκλον. τοῦτον δὲ τὸν Λευιαθὰν ὁ τὸ μιαρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἀναπλάσας ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ κέντρου αὐτοῦ κατέγραψε, δὶς ἐκθέμενος αὐτοῦ τὸ ὄνομα.* (Dann Celsus:) *ἔτι δὲ ὁ Κέλσος μελαίνῃ γραμμῇ παχείᾳ φησὶ διειλημμένον εἶναι τὸ διάγραμμα καὶ ταύτην ἔφασκεν εἰρῆσθαι αὐτῷ τὴν Γέενναν οὖσαν καὶ Τάρταρον.*

[477]) Origenes c. Cels. VI, 30: *εἶθ' ἑξῆς ἐπαναλαμβάνει* (Celsus) *τὰ περὶ τῶν ἑπτὰ ἀρχόντων δαιμόνων, μηδαμῶς μὲν ὑπὸ Χριστιανῶν ὀνομαζομένων, οἶμαι δ' ὑπὸ Ὀφιανῶν παραλαμβανομένων. καὶ εὕρομεν γε ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς δι' ἐκείνους ἐκτησάμεθα διαγράμματι τὴν τάξιν ὁμοίως ἐκκειμένην οἷς ὁ Κέλσος ἐξέθετο. ὁ μὲν οὖν Κέλσος ἔλεγε τὸν πρῶτον ἰδέᾳ λέοντος μεμορφωμένον, οὐκ ἐκθέμενος τίνα αὐτὸν ὀνομάζουσιν οἱ ἀληθῶς δυσσεβέστατοι· ἡμεῖς δὲ εὕρομεν, ὅτι — τὸ μιαρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἔλεγεν εἶναι Μιχαὴλ τὸν λεοντοειδῆ. πάλιν δ' αὖ ὁ μὲν Κέλσος ἔφασκε τὸν ἑξῆς καὶ δεύτερον εἶναι ταῦρον· ὃ δ' εἴχομεν διάγραμμα τὸν Σουριὴλ ἔλεγεν εἶναι τὸν ταυροειδῆ. εἶτα ὁ μὲν Κέλσος τρίτον ἀμφίβιόν τινα καὶ φρικῶδες ἐπισυρίζοντα· τὸ δὲ διάγραμμα τρίτον Ῥαφαὴλ ἔλεγεν εἶναι δρακοντοειδῆ. πάλιν τε αὖ ὁ μὲν Κέλσος τὸν τέταρτον ἀετοῦ ἔφασκεν ἔχειν μορφήν· τὸ δὲ διάγραμμα Γαβριὴλ ἔλεγεν εἶναι τὸν ἀετοειδῆ. εἶτ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν πέμπτον ἔφασκεν εἶναι ἄρκτου πρόσωπον ἔχοντα· τὸ δὲ διάγραμμα τὸν Θαυθαβαὼθ ἔφασκεν εἶναι τὸν ἀρκτοειδῆ. εἶθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἕκτον κυνὸς πρόσωπον ἔλεγεν ἱστορεῖσθαι ἔχειν παρ' ἐκείνοις· τὸ δὲ διάγραμμα ἔφασκεν εἶναι αὐτὸν Ἐραταώθ. εἶθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἕβδομον ὄνου ἔχειν πρώσωπον καὶ ὀνομάζεσθαι αὐτὸν Θαφαβαὼθ ἢ Ὀνοήλ· ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματι εὕρομεν ὅτι οὗτος καλεῖται Ὀνοὴλ ἢ Θαρθαραώθ, ὀνοειδής τις τυγχάνων.*

Archonten scheinen ursprünglich gefehlt zu haben und können bei Origenes erst aus einer jüngeren Gestaltung des Diagramms entlehnt sein. Was Celsus c. 31 über Jaldabaoth, Jao, Sabaot, Astaphäos, Eloaios, Oraios ausführt, kann recht gut die ursprünglich gemeinten 6 oberen Archonten mit ihren Namen treffen. Von seinem Diagramm schreibt Origenes c. 33, dass die Ophianer in Einem Kreise zusammenschlossen *τὴν τῶν ὅλων ψυχὴν καὶ Λευιαθάν, τοὺς ἑπτὰ τῶν ἀρχοντικῶν κύκλους*. Danach darf man die Angabe des Celsus von 10 Kreisen keineswegs verändern. Dieser bezeugt ja auch allein den schwarzen Gehenna-Strich, wogegen Origenes nur zu unterst den Namen *Βεημώθ* fand. Wenn bei Celsus unter dem Gehenna-Striche noch drei Kreise waren, so darf man vergleichen bei den Gnostikern des Irenäus I, 30, 5: Nun in figura serpentis contortum — et spiritum et animam. Schliesslich bemerkte Celsus, welcher für das Diagramm die Christen selbst verantwortlich machte, c. 34: *οἱ δ' ἔτι προστιθέασιν ἄλλα ἐπ' ἄλλοις, προφητῶν λόγους καὶ κύκλους ἐπὶ κύκλοις* (6 Kreise ohne die eingeschlossenen) *καὶ ἀπορροίας ἐκκλησίας ἐπιγείου καὶ περιτομῆς* (l. *περὶ τομῆς*) *καὶ Προυνίκου τινὸς ῥέουσαν δύναμιν παρθένου καὶ ψυχὴν ζῶσαν καὶ σφαζόμενον οὐρανὸν ἵνα ζήσῃ* (ein Lictorenbeil zwischen dem reinen Lichtreiche und der *ΖΩΗ*) *καὶ γῆν σφαζομένην μαχαίρᾳ* (die Erde des Paradieses durchschnitten durch das flammende Schwert) *καὶ πολλοὺς σφαζομένους ἵνα ζήσωσι καὶ παυόμενον ἐν κόσμῳ θάνατον, ὅταν ἀποθάνῃ ἡ τοῦ κόσμου ἁμαρτία, καὶ κάθοδον αὖθις στενὴν καὶ αὐτομάτως ἀνοιγομένας πύλας. πανταχοῦ δ' ἐκεῖ τὸ τῆς ζωῆς ξύλον καὶ ἀνάστασις σαρκὸς ἀπὸ ξύλου.* Was Celsus c. 27—29 über die Besiegelung, 7 Engel des Lichts und ebenso viele archontische bei dem Scheiden der Seele aus dem Leibe, über den Archon als „verfluchten Gott" ausführt, ebenso was Origenes c. 31. 32 über die Reden der Seelen bei ihrem Heimgange an die Mächte der Ogdoas und deren Namen mittheilt, ist nicht unmittelbar auf das Diagramm anzuwenden. Dieses stellte in dem obersten Doppelkreise des Vaters und des Sohnes nebst dem an ihm hängenden Kreise der Agape die reine Lichtwelt dar, durch ein Lictorenbeil geschieden von dem Unteren. Das Reich der Mitte war zunächst durch einen doppelfarbigen Doppelkreis als eine Mischung von Licht und

Dunkel, dann durch einen Kreis mit der Natur der Sophia (nebst Gnosis und Synesis) und mit der Vorsehung der Sophia dargestellt. Das Reich des Kosmos eröffnet der Feuerkreis mit dem Viereck des Paradieses, wo sich die Vorsehung der Sophia erwiesen hatte, den Bäumen der Erkenntniss und des Lebens, aber auch mit dem flammenden Schwerte, welches dieselben behütete. In dem sechsten Kreise erscheint die irdische und unterirdische Körperwelt als das dunkle Reich des Leviathan unter der Herrschaft von 7 Archonten, vollends finster unter dem Gehenna-Striche. Je zwei Kreise für jedes der drei Reiche.

Mit dem Diagramm der Ophianer können wir die mehr und mehr ophitisch gewordene „gnostische Häresie" beschliessen. Die Häreseologen der römischen Reichskirche bringen nichts wesentlich Neues. Philaster haer. 33. 34 fügt den Nikolaiten des Hippolytus I (9), welche sich schon „Gnostiker" nannten, noch ausdrücklich hinzu (50) die Judas-Gnostiker. Wir wissen aber schon aus Irenäus adv. haer. I, 31, 1, dass gewisse Gnostiker den Verräther Judas feierten. Die Ophiten, Kaianer und Sethianer des Hippolytus I (10—12) hat Philaster schon haer. 1—3 vorweggenommen. Epiphanius Haer. XXV. XXVI fügt zu den Nikolaiten noch ausdrücklich hinzu die „Gnostiker". Da erfahren wir allerdings viele von Nikolaos ausgegangene Häresien, nämlich ausser den „Gnostikern" noch die Phibioniten, die Anhänger des Epiphanes, die Stratiotiker, Borboriten, Koddianer u. s. w. (Haer. XXV, 2. 3. 13). Auch erhalten wir Nachricht über manche von diesen Häretikern gebrauchte apokryphische Schriften. Die „Gnostiker" hat Epiphanius in Aegypten selbst kennen gelernt, wo er sich ihren zuchtlosen Frauenzimmern gegenüber gleicher Standhaftigkeit rühmt, wie sie einst Joseph dort bewiesen habe (Haer. XXVI, 17). Er giebt haarsträubende Schilderungen ihrer Sitten, Nachrichten über den Gebrauch apokryphischer Bücher, nicht bloss eines *εὐαγγέλιον τελειώσεως* (Haer. XXVI, 2. 3), welches auch Philaster haer. 33 bei den Nikolaiten erwähnt, sondern auch eines Buches *Νωρία, ἀποκαλύψεις Ἀδάμ, τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία, Γέννα Μαρίας, Ἐρωτήσεις Μαρίας* u. s. w. (Haer. XXVI, 1. 5. 8. 12. 17. 18). Aber etwas wesentlich

Neues erfahren wir nicht. Die Hauptsache ist, dass Epiphanius das üppige Fortbestehen zuchtloser Gnostiker in Aegypten noch im 4. Jahrhundert bezeugt. Auch was Epiphanius Haer. XXXVII — XXXIX nach Hippolytus I (10 — 12) über die Ophiten, Kaianer, Sethianer mittheilt, erweitert nur unsere Kenntniss von apokryphischen Schriften, welche in diesen Kreisen gebraucht wurden, Schriften unter den Namen Seth's, Abraham's u. s. w. (Haer. XXXIX, 5). Neu sind die in Palästina entstandenen, nach Armenien verpflanzten Archontiker, welche Epiphanius Haer. XL hinzugefügt, und Theodoret haer. fab. I, 11 aufgenommen hat. Aber diese Häretiker sind ja erst im 4. Jahrhundert entstanden.

6. Valentinus.

Wir folgen nur der muthmasslichen Darstellung des grundlegenden Häreseologen Justinus und dem Hauptzuge des häretischen Entwicklungsganges, wenn wir an die „Gnostiker", deren Mannichfaltigkeit noch keineswegs erschöpft ist, sofort deren hervorragendsten Spross, ja den Meister der ganzen speculativen Gnosis, den Valentinus anschliessen[478].

Justin's erhaltene Schriften bieten uns eine Nennung der Valentinianer als der zweitschlimmsten Art von Ketzern nach den allerschlimmsten Marcioniten (s. o. S. 27). Dagegen dem Irenäus erscheint der Valentinianismus als der Gipfel, die Zusammenfassung aller Häresie, und er rühmt sich, denselben genauer als zuvor erforscht zu haben (s. Anm. 67). Gleichwohl stellt Irenäus nur die beiden Zweige des Valentinianismus, welche in seinen Wirkungskreis hineingewachsen waren, die Lehren des Ptolemäus und des Marcus, genauer dar. Was er über Valentinus selbst und seine beiden nächsten Schüler mittheilt (adv. haer. I, 11, 1 — 3), ist wenig und wahrscheinlich aus seinem Vorgänger geschöpft (s. o. S. 9. 52 f.). Noch weniger ist über den Meister selbst im Unterschiede von den Schülern zu erwarten bei Hippolytus I, welcher ganz der

---

[478]) Vgl. meine Abhandlung: Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften, Z. f. w. Th. 1880. III, S. 280 — 300, und: Valentiniana ebdas. 1883. III, S. 356 f.

zum Theil zufälligen Ordnung des Irenäus folgt (s. o. S. 60 f.). Hippolytus II benutzt den Irenäus, aber zeigt doch bei Valentinus selbst und bei seinem Schüler Marcus auch eigene Forschung. Epiphanius hat bei Valentinus und Schülern wohl den Irenäus, welchen er grossentheils wörtlich ausschreibt, den Hippolytus I, den er Haer. XXXI, 33 nach Clemens (von Alexandrien) und Irenäus als Vorgänger nennt, benutzt, aber auch eigene Forschungen gemacht. Theilt er doch Haer. XXXI, 5. 6 ein Stück einer valentinianischen Schrift mit, welche er schon vorher benutzt hat.

Ueber die Heimat Valentin's fand Epiphanius bei seinen Vorgängern noch keine Nachricht vor. Aber das Gerücht konnte er mittheilen, dass Valentinus von der Seeküste Aegyptens stammte und in Alexandrien hellenische Bildung erhielt[479]. Diese Angabe hat nichts gegen sich. In Alexandrien wirkte unter Kaiser Hadrianus der Gnostiker Basilides (s. S. 189. 229 f.), von welchem Valentinus, ohne zu seiner Schule zu gehören, wohl Eindrücke erhalten haben wird[480]. Wie empfänglich Aegypten überhaupt für den Gnosticismus war, lehrt kein Geringerer, als Kaiser Hadrianus selbst (s. Anm. 375). So hat denn auch Valentinus mit bleibendem Erfolge in Aegypten

---

[479]) Haer. XXXI, 2: *τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ (Οὐαλεντίνου) πατρίδα ἢ πόθεν αὐτὸς γεγέννηται, οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦσιν. οὐ γάρ τινι ῥάδιον τῶν συγγραφέων μεμελέτηται τούτου δεῖξαι τὸν τόπον. εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχήσει φήμη τις ἐλήλυθε. διὸ οὐ παρελευσόμεθα καὶ τὸν τούτου τόπον μὴ ὑποδεικνύντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μέν, εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ λέγειν, ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν. ἔφασαν γάρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν.* Statt *Φερεβωνίτην* wollte man lesen *Φαρβαιθίτην* (vgl. Herodot II, 166 u. A.). Ren. Massuet (Dissertatt. in Irenai libros in.) schlug vor *Φθενοτίτην* oder *Πτενοτίτην*, da der *νομὸς Φθενώτης* mit der Hauptstadt *Βοῦτος* nicht weit von der sebennytischen Nilmündung besser zu passen scheint (vgl. Alb. Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, 780). Ich ändere nichts und beruhige mich bei Valentin's Herkunft von der Nordküste Aegyptens.

[480]) Die Wirksamkeit des Basilides in Aegypten beschreibt Epiphanius Haer. XXIV, 1 näher so: *εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαΐτην καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Ἀλεξανδροπολίτην χῶρον ἤτοι νομόν.* In dem Prosopitischen, Athribitischen, Alexandriopolitischen Gau finden wir auch den Valentinus wirksam (s. Anm. 481).

gewirkt, ohne schon als Irrlehrer zu gelten. Wir können es dem Epiphanius glauben, dass Valentinus in manchen ägyptischen Gauen eine bleibende Anhängerschaft stiftete, ohne schon in den Ruf der Ketzerei zu kommen. Bedenken erregt erst die weitere Angabe, dass Valentinus auch in Rom noch ohne Anstoss gelehrt habe und erst auf Kypros auch am Glauben schiffbrüchig geworden sei[481]). Zwar, dass Valentinus lange Zeit auch in Rom gelehrt hat, ist nicht zu bezweifeln, wohl aber, dass er daselbst noch, wie in Aegypten, ohne Anstoss gelehrt haben sollte. Irenäus bezeugt, dass Valentinus nach Rom kam unter Bischof Hyginus (etwa 136—140), dass er daselbst blühte unter Bischof Pius (etwa 140—155) und bis zur Zeit des Bischofs Aniketos (etwa 155—166) blieb[482]). In Rom muss Valentinus bald mit der herrschenden Kirche zerfallen sein. Denn Justinus hat ihn bereits in dem Syntagma gegen alle Häresien, welches er um 147 in Apol. I, 26 erwähnt, bestritten[483]). Dass Valentinus freilich nach Rom noch nicht als erklärter Ketzer gekommen ist, bezeugt auch Tertullianus, und es hat für die Sache selbst wenig zu bedeuten, dass derselbe in einem groben Versehen den Bischof, unter welchem Valentinus nach Rom gekommen ist, Eleutheros (etwa 175—189) nennt[484]). Es ist auch gar nicht von vorn herein ab-

[481]) Epiphanius Haer. XXXI, 7: *ἐποιήσατο δὲ οὗτος (Οὐαλεντῖνος) τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὀστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἔν (τε) τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσενοΐτῃ καὶ Θηβαΐδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλίας καὶ Ἀλεξανδροπολίτῃ. ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν. εἰς Κύπρον δὲ ἀνελθὼν ὡς ναυάγιον ὑποστὰς φύσει σωματικῶς τῆς πίστεως ἐξέστη καὶ τὸν νοῦν ἐξετράπη. ἐνομίζετο γὰρ πρὸ τούτου μέρος ἔχειν εὐσεβείας ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις, ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ λοιπὸν εἰς ἔσχατον ἀσεβείας ἐλήλακε καὶ ἐβάθυνεν ἑαυτὸν ἐν ταύτῃ τῇ καταγγελλομένῃ ὑπ' αὐτοῦ μοχθηρίᾳ.*

[482]) Adv. haer. III, 4, 3: *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.*

[483]) Unter den Bestreitern Valentin's zählt Tertullianus adv. Valentinianos c. 5 zu allererst den Justinus auf, welcher auch in dem Dialog mit dem Juden Tryphon c. 35 die Valentinianer unter den Häretikern nicht vergisst.

[484]) De praescr. haer. 30: Ubi tunc Marcion Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? ubi tunc Valentinus, Platonicae sectator? nam constat illos neque adeo olim fuisse Antonini [Pii] fere principatu, et in ca-

zuweisen, wenn Tertullianus als Veranlassung des Bruchs mit der rechtgläubigen Kirche die Uebergehung Valentin's bei Besetzung eines Bischofsstuhls angiebt[485]). Wo denn? nirgends anders als da, wo Tertullianus den Valentinus mit der wahren Kirche zerfallen sein lässt, in Rom. Auf den römischen Bischofsstuhl, welcher durch den Tod des Hyginus erledigt war, mochte sich auch ein hochbegabter Gnostiker wohl Hoffnung machen. Er war nur nicht so glücklich, wie später der Patripassianer Kallistos, dann der Arianer Felix, noch später Honorius, der Urheber des Monotheletismus. Dem geistvollen und beredten Valentinus ward Pius als Bekenner vorgezogen. Auch die Chronik des Eusebius, welche den Valentinus zweimal erwähnt[486]), begünstigt die Vorstellung, dass derselbe unter Bischof Hyginus noch nicht als erklärter Ketzer nach Rom kam, wo er erst unter Bischof Pius endgültig mit der rechtgläubigen Kirche zerfiel. In Rom hat Valentinus als Häresiarch etwa zwei Jahrzehnte hindurch gewirkt. Wie kommt Epiphanius aber dazu, ihn erst auf Kypros, wohin er durch einen Schiffbruch verschlagen sei, von dem rechten Glauben völlig abfallen zu lassen? Wahrscheinlich durch Herbeiziehung einer ihm mit Philaster von Brescia gemeinsamen Quellenschrift, nämlich des Hippolytus I. Dass Valentinus auf Kypros mit der rechtgläubigen Kirche zerfiel, wird auch

---

tholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem, sub episcopatu Eleutheri [!] benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Von grosser geschichtlicher Genauigkeit zeugt es auch nicht, dass Tertullianus de carne Chr. c. 1 den Valentinus als condiscipulus et condesertor Marcion's (nicht des Apelles, vgl. Z. f. w. Th. 1874. IV, S. 601) bezeichnet.

485) Adv. Valentinianos c. 4: speraverat episcopatum Valentinus quia et ingenio poterat et eloquio. sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit.

486) Ad Ol. 229, 2 (138 p. Chr.): Sub Hygeni Romanorum episcopatu Valentinus haeresiarcha et Cerdon Marcionitarum haeresis auctor Romam pervenerunt. Ad Ol. 230, 4 (144 p. Chr.): Valentinus his temporibus erat et permansit, venit usque ad Anicetum.

Philaster aus dieser Quelle berichten [487]). Hippolytus I wird also den Bruch Valentin's mit der rechtgläubigen Kirche schon vor seiner Ankunft in Rom auf Kypros angesetzt haben. Und Epiphanius wird die Angaben von Valentin's römischem Aufenthalt auf solche Weise mit der Darstellung des Hippolytus I verbunden haben. Das Richtige wird sein, dass Valentinus weder in seiner Heimat Aegypten noch auf Kypros, sondern erst in Rom (bald nach 140) mit der herrschenden Kirche zerfiel und daselbst um 160 gestorben ist. So gehört Valentinus zu den Erfindern der Häresien, welche Clemens von Alexandrien unter Kaiser Hadrianus (117—138) aufgetreten sein und bis unter Antoninus Pius (138—161) gelebt haben lässt (s. o. S. 40 f.). Da mag er sich, wie dieser Kirchenlehrer angiebt, gerühmt haben, ein Schüler des Theodas, eines Bekannten des Paulus, gewesen zu sein. Als hervorragend an Geist und Beredtsamkeit hat den Valentinus selbst Tertullianus anerkannt (s. Anm. 485). Als hochbegabt stellt ihn vollends Hieronymus zusammen mit Marcion und Bardesanes [488]). Wenigstens als keinen unbedeutenden Mann bezeichnet ihn Pseudo-Adamantios [489]).

Kein Wunder, dass Valentinus eine Schule gestiftet hat, welche sich nicht bloss in Aegypten und Rom behaupten, sondern auch in Syrien und Gallien ausbreiten und namentlich im Morgenlande fast ein Jahrhundert hindurch erhalten konnte. Die alte Quellenschrift, welche Irenäus adv. haer. I, 11, 1—3 ausschreibt, bezeichnet den Valentinus als den Ersten, welcher die Principien der „gnostischen Häresie" zu einem eigenen Schulcharakter umgestaltete (s. o. S. 52), und kennt schon

[487]) Haer. 38: Et in primis quidem (Valentinus) fuit in ecclesia. elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est degensque in Cypri provincia coepit hoc definire etc.

[488]) Comm. in Osee II, 10 (Opp. VI, 1, 106): Haereticorum terra foecunda est, qui a deo acumen sensus et ingenii percipientes, ut bona naturae in dei cultum verterent, fecerunt sibi ex eis idola. nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturae, quae a deo artifice sunt creata. talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus, talis Bardesanes, cuius etiam philosophi admirantur ingenium.

[489]) Dialogus de recta in deum fide Sect. IV (Origenis opp. IV, 840): οὐκ εὐτελὴς ἦν ἀνήρ.

zwei Schüler desselben, den Secundus und einen „anderen glänzenden Lehrer“. Wer wird der Letztere gewesen sein? Schwerlich der bei Irenäus adv. h. II, 4, 1 erst auftauchende Herakleon, auf welchen Hippolytus I. II und wohl auch Tertullianus gerathen haben, noch weniger Epiphanes, des Karpokrates Sohn, auf welchen Epiphanius verfiel (s. Anm. 84). Eher lässt es sich hören, wenn W. Wigan Harvey zu Irenäus I, 11, 3 an Kolarbasos oder Kolorbasos denkt. Deutsche Gelehrte haben den Valentinianer Kolarbasos wohl auf ein Missverständniss von כֹּל אַרְבַּע, „alles ist vier“, oder auf eine Bezeichnung der höchsten Tetras zurückgeführt[490]). Allein der Name ist ägyptisch[491]). Kolarbasos kann recht gut noch in Aegypten Valentin's Schüler geworden sein, ist auf alle Fälle einer seiner ersten Schüler gewesen[492]) und der Lehre des Marcus geworden[493]). Der Marcus des Irenäus verleug- net auch, wie wir sehen werden, diesen Lehrer durchaus nicht Irenäus behandelt den Kolorbasos freilich so kurz, dass Hippo- lytus I (20. 21) ihn aus einem Lehrer zu einem Nachfolge des Marcus machen konnte, was Hippolytus II wenigstens nicht

[490]) So nach Cp. A. Heumann's Vorgange G. Volkmar (die Ko- lorbasus-Gnosis, in der Zeitschrift für die histor. Theol. 1855. IV, S. 603 f. welchem Lipsius (I, 166 f. II, 175) und A. Harnack (I, S. 67 An II, 2. 12) ohne weiteres zugestimmt haben.

[491]) Der Name *Κολάρβασις* findet sich Inscr. gr. 6585, *Κολορβάσι* bei Nilus epp. 3, 52.

[492]) Tertullianus adv. Valentinianos c. 4: (Valentinus) cuiusdam ve- teris opinionis semini (l. seminia) nactus colubroso (Colarbaso em. Lat- nius, Rigaltius, Lipsius II, 182 al., Colorbaso Fr. Iun.) viam delineavi Die vetus opinio, von welcher Valentinus ausging, wird eben „die gno- stische Häresie“ gewesen sein.

[493]) Irenäus adv. h. I, 14, 1: *οὗτος οὖν ὁ Μάρκος μήτραν καὶ ἐκδο- χεῖον τῆς Κολαρβάσου γνώσεως ἑαυτὸν μονώτατον γεγονέναι λέγων, ἅτε μονογενὴς ὑπάρχων τὸ τοῦ ὑστερήματος σπέρμα κατατεθὲν εἰς αὐτὸν ὥσ- πως ἀπεκύησεν.* Das sollte ein witziger Ausdruck des Gedankens sei dass Marcus es mit der Tetras-Sige zu thun gehabt habe? Irenäus schreibt doch nicht für Kenner des Hebräischen und giebt hebräischen Wörtern eine Erklärung (I, 21, 2). Der Ausdruck ist nicht weniger ernst- haft, als I, 13, 1 von Marcus: *τὰ γὰρ Ἀναξιλάου παίγνια τῇ τῶν λεγο- μένων μάγων πανουργίᾳ συμμίξας κτλ.* Kolarbasos kann nicht weniger geschichtlich sein, als Anaxilaos.

so bestimmt thut[494]). Bei Irenäus treten die beiden ältesten Schüler Valentin's: Secundus und „der Glänzende" (Kolarbasus), überhaupt schon ganz zurück hinter Ptolemäus und Marcus, neben welchen Herakleon bloss einmal (II, 4, 1) erwähnt wird. Hippolytus I bringt nach Valentinus (16) sofort den Ptolemäus (17), welchen Irenäus in jeder Hinsicht vorangestellt hatte, dann mit Irenäus I, 11, 1—3 den Secundus (18), den Herakleon (19), welchen er unter „dem glänzenden Lehrer" verstand, ferner mit Irenäus I, 13—21 den Marcus (20) und den Kolarbasos (21), indem er schliesslich die wahre Folge geradezu umkehrt. Tertullianus hat wohl den Irenäus zu Grunde gelegt, aber doch schon bei Kolarbasus seine Unabhängigkeit bewiesen. So lässt er denn auf dem von Valentinus gezeichneten Wege wohl den Ptolemäus fortschreiten, aber mit der eigenthümlichen, sehr beachtenswerthen Bemerkung, dass derselbe die persönliche Fassung der Aeonen Valentin's einführte. Weiter nennt er als Betreter dieser Pfade den Herakleon (nach Hippolytus I?), den Secundus und den Magier Marcus. Aber er fügt noch hinzu den Theotimos, welcher sich viel um die Bilder des Höheren in dem Gesetze bemüht habe, und den Axionikos in Antiochien als den Einzigen, welcher zur Zeit noch Valentin's Lehren vertrete[495]). Und doch erwähnt Tertullianus in der Schrift de resurrectione carnis noch den Valentinianer Alexander mit seinen Syllogismen (s. Anm. 87). Hippolytus II weicht von Hippolytus I nur

---

[494]) Phil. VI, 5, p. 161 wird angekündigt: *καὶ τίνα τὰ Μάρκῳ καὶ Κολαρβάσῳ νομισθέντα, καὶ ὅτι τινὲς αὐτῶν μαγείαις καὶ ἀριθμοῖς Πυθαγορείοις ἔσχον.* Gleichwohl bringt Hippolytus II über Kolarbasus nichts weiter, als dass er am Schluss des Abschnitts über Marcus VI, 55 p. 222 versichert, deutlich gezeigt zu haben, *τίνων εἶεν μαθηταὶ Μάρκος τε καὶ Κολάρβασος οἱ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς διάδοχοι γενόμενοι.*

[495]) Tertullianus a. a. O. (s. Anm. 485) führt fort: eam (viam) postmodum Ptolemaeus intravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personali substantia, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat. deduxit et Heracleon inde tramites quosdam et Secundus et magus Marcus. multum circa imagines legis Theotimus operatus est. ita nusquam iam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum. solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum eius consolatur.

darin ab, dass er den Secundus eher vor als nach Ptolemäus stellt (Phil. VI, 4. 38). Aber er bringt die wichtige Nachricht, dass die Valentinianer sich in einen anatolischen und einen italischen Zweig theilten[496]. Als Vertreter des italischen Zweiges führt er ohne Rücksicht auf die Zeitfolge an den Herakleon und den Ptolemäus, als Vertreter der anatolischen Lehre den Axionikos und den Bardesanes (geboren zu Edessa 154, gestorben frühestens unter Elagabalus 218—222). Wir fügen nicht bloss den Theodotos hinzu[497], sondern auch den Harmonios, welcher die Lehre seines Vaters Bardesanes vertreten hat[498].

Valentinus steht also an der Spitze einer weitverzweigten Schule, in welcher seine Lehre mehrfach umgestaltet und fortgebildet ward. Will man den Valentinianismus geschichtlich begreifen, so hat man sich davor zu hüten, dass man seine gangbarste Gestalt, etwa die durch Ptolemäus vertretene, welche Irenäus voranstellt, ohne weiteres zu Grunde legt. Man hat vielmehr die ursprüngliche Lehre des Meisters so viel als möglich zu unterscheiden von den Fortbildungen der Schüler und Nachfolger. Diese Unterscheidung würde uns sehr erleichtert werden, wenn wir die Bestreitungen des Valentinianismus von kirchlich rechtgläubiger Seite noch vollständig besässen. Leider ist uns von den vier Bestreitungen der Valentinianer, welche Tertullianus in seiner Streitschrift gegen die Valentinianer erwähnt (s. Anm. 86), nur die des Irenäus erhalten. Verloren gegangen ist Justin's Bestreitung, welche noch vor 147 verfasst ward, also den Valentinus alsbald nach seinem Bruche mit der rechtgläubigen Kirche behandelt haben

---

[496]) Phil. VI, 35 p. 195: *καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διῃρημένη. καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ ἰταλιωτική. οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστιν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος, ψυχικόν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι. — οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολικῆς λέγουσιν, ὧν ἐστιν Ἀξιόνικος καὶ Ἀδρησιάνης* (l. *Βαρδησιάνης*), *ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος.*

[497]) Vgl. Clementis Alex. *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί* (Opp. p. 966—989).

[498]) Vgl. Theodoret haer. fab. I, 22. Hist. eccl. IV, 26, Sozomenos KG. III, 16.

muss. Verloren gegangen ist uns die Bestreitung jenes Miltiades (ecclesiarum sophista), welchen die alte Schrift gegen Artemon (das kleine Labyrinth) bei Eusebius KG. V, 28, 2 nach Justinus und vor Tatianus und Clemens nennt[499]). Verloren gegangen ist uns auch die Bestreitung des Montanisten Proculus oder Proclus, welcher noch unter Bischof Zephyrinus (etwa 199—217) von dem römischen Presbyter Cajus bekämpft ward[500]). Die Darlegung des Hippolytus I müssen wir, so gut es geht, aus Pseudo-Tertullianus, Philaster und Epiphanius zusammen suchen. Erhalten sind uns nur die Darlegungen und Widerlegungen des Irenäus, des Tertullianus und des Hippolytus II. Irenäus konnte sich allerdings weit genauerer Kenntniss der valentinianischen Lehre, als seine Vorgänger (Justinus und Miltiades?) hatten, rühmen (s. Anm. 67). Aber er hat den Valentinianismus doch fast nur in seiner ptolemäischen und in seiner markosischen Gestaltung beschrieben (s. o. S. 5 f. 48 f.). Ein Glück, dass er uns I, 11, 1—3 noch einen älteren Bericht (Justin's?) über Valentinus mit seinen beiden nächsten Schülern (Secundus und den „glänzenden Lehrer") wiedergegeben hat. Aus Irenäus hat Tertullianus wohl das Meiste, aber doch, wie schon die eigenthümliche Erwähnung des Kolarbasos lehrt, nicht alles ausgeschrieben. Hippolytus II hat den Valentinianismus in einer noch späteren Gestaltung, als bei Ptolemäus, dargestellt, aber doch, wie wir sehen werden, noch ein ursprüngliches Bruchstück Valentin's bewahrt.

---

[499]) Verfasser einer antimontanistischen Schrift: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*, welche der Anonymus contra Montanistas bei Eusebius KG. V, 17, 1 erwähnt. Von diesem Miltiades bemerkt Eusebius KG. V, 17, 5: *καὶ ἄλλας ἡμῖν τῆς ἰδίας περὶ τὰ θεῖα λόγια σπουδῆς μνήμας καταλέλοιπεν, ἔν τε οἷς πρὸς Ἕλληνας συνέταξε λόγοις καὶ τοῖς πρὸς Ἰουδαίους, ἑκατέρᾳ ἰδίως ὑποθέσει ἐν δυσὶν ὑπαντήσας συγγράμμασιν. ἔτι δὲ καὶ πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετῄει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν.* „Die weltlichen Machthaber" bezieht auch v. Otto (Corp. Apol. IX, 368) auf M. Aurelius und L. Verus († 170), wogegen A. Harnack (Griech. Apologeten im 2. Jahrh., 1882, S. 282) auch M. Aurelius und dessen Sohn Commodus für möglich hält, vgl. Hieronymus de vir. ill. c. 39: floruit autem M. Antonini Commodique temporibus.

[500]) Vgl. Eusebius KG. II, 25, 6. III, 31, 4. VI, 20, 3. Photius Bibl. cod. 48 (s. Anm. 20).

Die ursprüngliche Lehre Valentin's haben wir so viel als möglich aus seinen eigenen Schriften festzustellen. Diese sind nicht so völlig verloren gegangen, dass nicht noch bedeutende Bruchstücke übrig geblieben wären, zuerst gesammelt von Joh. Ernst Grabe (Spicileg. II, 45—58), doch theils übervollständig[501]), theils nicht vollständig genug. Vor dem nicht hierher gehörenden Stücke bringt Grabe nur die Bruchstücke aus Valentin's Briefen und Homilien, welche bis jetzt nicht vermehrt worden sind. Ausserdem erschliesst er (p. 49) aus einer Angabe Tertullian's[502]) eine Schrift Valentin's mit der Aufschrift Σοφία. Mit Recht erwähnt er auch die Psalmen Valentin's, welche Tertullianus bezeugt[503]), konnte aber noch kein Bruchstück derselben angeben. Ein eigenes Evangelium Valentin's[504]) liess er mit Recht bei Seite. Es gilt auch von Valentinus, was wir über Basilides schon erfahren haben (s. o. S. 207): omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent. Die mysteriöse Haltung stimmt ganz zu dem Geiste jener Zeit, wie er sich auch in dem späteren Platonismus kundgiebt.

---

[501]) Ungehörig ist das Bruchstück aus Adamantii de recta in deum fide, sect. IV (Origenis opp. I, 840 sq.). Da wird bei der Frage über den Ursprung des Bösen wohl τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου vorgelesen. Allein diese Ausführung findet sich vollständiger und ursprünglicher als Anfang von Methodius περὶ τοῦ αὐτεξουσίου (Methodii opera ed. Alb. Jahn, 1866, p. 54—56), und zwar nicht als ein Schriftstück Valentin's, sondern als Theil eines Dialogs, in welchem ein Valentinianer auftritt. Die Verhandlung selbst weist zurück auf Maximus περὶ ὕλης (vgl. Eusebius KG. V, 27), wie man aus der Mittheilung des Eusebius praepar. ev. VII, 22 erkennt.

[502]) Adv. Valentinianos c. 2: Porro facies dei expectatur in simplicitate quaerendi, ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis (I, 1).

[503]) De carne Christi c. 17: sed remisso Alexandro cum suis syllogismis, quos in argumentationibus torquet, etiam cum Psalmis Valentini, quos magna impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit. c. 20: nobis quoque ad hanc speciem Psalmi patrocinabuntur, non quidem apostatae et Platonici Valentini, sed sanctissimi et receptissimi prophetae David.

[504]) Pseudo-Tertullianus adv. omn. haer. c. 12: (Valentinus) evangelium habet etiam suum praeter haec nostra. In dieser Hinsicht verweise ich auf meine Einl. in d. NT. S. 48, 3.

A. Aus Valentin's Briefen findet sich

1) ein Bruchstück bei Clemens von Alexandrien Strom. II, 8, 36 p. 448. Nachdem Clemens die Lehre der Basilidianer über die Bestürzung des Archon bei der ersten Selbstankündigung des Erlösers mitgetheilt hat (s. Anm. 372), fährt er fort: ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντῖνος ἔν τινι ἐπιστολῇ τοιαῦτά τινα ἐν νῷ λαβών. αὐταῖς γὰρ γράφει ταῖς λέξεσι·

‚Καὶ ὡσπερεὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον. οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιοῦσιν ἐγένετο, 5 οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες, καὶ πάνθ' ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ. εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος Ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν.'

1. ὡσπερεὶ φόβος em. Grabe, ὡς περίφοβος edd. 6. πάνθ' ἃ em. Grabe, πάντ' ἃ cod. societatis Iesu in collegio Ludovici M. Paris, πάντων ἃ cod. Florent., πάντων αἱ edd.

Valentinus handelt von der Schöpfung des Menschen. Auf den Namen des Anthropos hin hatten die weltschöpferischen Engel, deren oberster der Demiurg ist, den Adam gebildet. So etwas lehrten auch die „Gnostiker" des Irenäus [505]) und die Naassener [506]). In der von Valentinus ausgegangenen

---

[505]) Adv. haer. I, 30, 6: Unde exultantem Ialdabaoth in omnibus his quae sub eo essent gloriatum et dixisse: „Ego Pater et Deus, et super me nemo" (Ies. XLV, 5. XLVI, 9), audientem autem matrem clamasse adversus eum: „Noli mentiri, Ialdabaoth; est enim super te Pater omnium primus Anthropus et Anthropus filius Anthropi." conturbatis autem omnibus ad novam vocem et inopinabili nuncupatione, et quaerentibus, unde clamor, ad avocandos eos et ad se seducendum dixisse Ialdabaoth dicunt: „Venite faciamus hominem ad imaginem nostram" (Gen. I, 26). sex autem virtutes audientes haec, matre dante illis cogitationem Hominis, uti per eum evacuet eos a principali virtute, convenientes formaverunt hominem immensum latitudine et longitudine.

[506]) Phil. V, 7 p. 97: καὶ τοῦτον εἶναι φάσκουσι τὸν Ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον, κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς.

Schule des Ptolemäus gehört der Anthropos wohl erst der vierten Syzygie an (neben der Ekklesia). Aber eine höhere Stellung des Anthropos findet sich noch in andern Gestaltungen des Valentianismus, wo er der dritten oder zweiten Syzygie angehört[507]), ja das Urwesen selbst ist[508]). Bei Valentinus selbst hatte der *προὼν Ἄνθρωπος* noch die höchste Bedeutung. Die weltschöpferischen Engel bildeten wohl den geschaffenen Anthropos. Aber in ihr Gebilde legte jemand den Samen des höheren Wesens, nicht eine gefallene Tochter des Lichtes, wie schon die Gnostiker des Irenäus (I, 30, 6) lehrten, die Achamoth der ptolemäischen Valentianer, welche ohne Wissen des Demiurgen durch dessen Einhauchung auch den Samen des Pneumatischen in den Menschen hineinbringt (vgl. Irenäus adv. h. I, 5, 6). Bei Valentinus selbst wird man *τὸν — δεδωκότα* schwerlich auf die Sophia-Achamoth beziehen dürfen, wenn auch schon die Sophia-Prunikos der Gnostiker des Irenäus I, 30, 3 mann-weiblich genannt wird. Es war auch eine valentinianische Lehre, dass ein männlicher Aeon, der Soter, ursprünglich das Pneumatische in die Menschenseele legte, und dass dann, als dieses Pneumatische aufgelöst war, wieder ein männlicher Aeon, der Logos, dem Adam im Schlafe (Gen. 2, 21) wenigstens einen Ausfluss des *ἀγγελικόν*, das *σπέρμα ἀρσενικὸν*

---

[507]) Der dritten Syzygie wird der Anthropos nebst der Ekklesia zugewiesen bei gewissen Valentinianern, vgl. Irenäus adv. h. I, 12, 3. So lehrte auch Marcus bei Irenäus adv. h. I, 15, 2. 3 (vgl. I, 14, 3). In der valentinianischen Schrift bei Epiphanius Haer. XXXI, 5. 6 gehen nicht bloss der *Ἄνθρωπος* und die *Ἐκκλησία* gleichfalls vorher dem *Λόγος* und der *Ζωή*, sondern wir erfahren auch, dass der *Νοῦς* oder *Μονογενής* in der zweiten Syzygie, hier *πατὴρ τῆς Ἀληθείας* genannt, auch den Namen *Ἄνθρωπος* führte: *ὃν οἰκείως οἱ τέλειοι Ἄνθρωπον ὠνόμασαν· ὅτι ἦν ἀντίτυπος τοῦ προόντος Ἀγεννήτου.*

[508]) Irenäus adv. haer. I, 12, 4: alii autem sunt, qui ipsum Propatorem omnium et Proarchen et Proanennoëton *Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν Ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα.* Diese Lehre erinnert auch an den „vollkommenen Menschen" oder Adamas der Barbelo-Gnosis (s. o. S. 234 f.), an den Urmenschen und den Menschensohn der „Gnostiker" des Irenäus (s. o. S. 241 f.), an den *Προὼν* oder *Ἀδάμας* der Naassener (s. o. S. 253 f.).

einflösste [509]). Mit dem Samen des Pneumatischen ausgestattet, führt der Adam Valentin's (genauer: der durch ihn redende Anthropos) sofort freimüthig solche Reden, welche seine Schöpfer in Furcht und Schrecken versetzen. So preist auch bei den Gnostikern des Irenäus der mit *νοῦς* und *ἐνθύμησις* ausgestattete Adam sofort den Urmenschen mit Uebergehung seiner Schöpfer. Und Aehnliches lehrt noch der ptolemäische Valentianismus [510]). Der auf den Namen des Anthropos hin gebildete Adam versetzte also die weltschöpferischen Engel in Furcht vor „dem vorseienden Anthropos", wie wenn dieser in ihm Bestand habe [511]). Sofort vernichteten (oder wenigstens entstellten) sie ihr Werk. So etwas geschieht auch bei den Gnostikern des Irenäus I, 30, 9, wo das erste Menschenpaar mit der Vertreibung aus dem Paradiese die gleichsam geistigen Leiber nebst der Seelenkraft verliert. Hier kommt noch jene Auflösung des Pneumatischen in Betracht, welche die Valentinianer noch vor den Schlaf Adam's (Gen. 2, 21) setzten (s. Anm. 509). Einen Nachklang jener Furcht der Engel bei dem ersten Auftreten Adam's aber fand Valentinus in der heiligen Scheu, welche die kosmischen oder heidnischen Menschen bei ihren eigenen Werken des Gottesdienstes empfinden.

2) Zur Vergleichung mit der basilidianischen Lehre von der Seele und ihren Anhängseln führt Clemens v. Alex. Strom. II,

---

509) Clem. Alex. Excerpta ex scriptis Theodoti §. 2 p. 966: *οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πλασθέντος, φασί, τοῦ σώματος τῇ ἐκλεκτῇ οὔσῃ* (l. *ψυχῇ*) *ἐν ὕπνῳ* (Gen. II, 21) *ἐντεθῆναι ὑπὸ τοῦ λόγου σπέρμα ἀρσενικόν, ὅπερ ἐστὶν ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ, ἵνα μὴ ὑστέρημα ᾖ· καὶ τοῦτο ἐζύμωσεν τὰ δόξαντα καταδιῃρῆσθαι, ἑνοποιοῦν τὴν ψυχὴν καὶ τὴν σάρκα, ἃ καὶ ἐν μερισμῷ ὑπὸ τῆς Σοφίας προηνέχθη. ὕπνος δὲ ἦν Ἀδὰμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς, ἣν συνεῖχε μὴ διαλυθῆναι, ὥσπερ τὸ πνευματικόν, ὅπερ ἐνέθηκεν τῇ ψυχῇ ὁ Σωτήρ. τὸ σπέρμα ἀπόρροια ἦν τοῦ ἄρρενος καὶ ἀγγελικοῦ.*

510) Vgl. Irenäus adv. h. I, 7, 3. 4: Vieles sei von dem pneumatischen Samen durch die Propheten geredet, quippe cum alterius naturae esset. — *τὸν δὲ Δημιουργόν, ἅτε ἀγνοοῦντα τὸν ὑπὲρ αὐτόν, κινεῖσθαι μὲν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, καταπεφρονηκέναι δὲ αὐτῶν, ἄλλοτε ἄλλην αἰτίαν νομίσαντα, ἢ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦον, ἔχον καὶ αὐτὸ ἰδίαν τινὰ κίνησιν, ἢ τὸν ἄνθρωπον ἢ τὴν προσπλοκὴν τῶν χειρόνων.*

511) Daher Clemens v. Alex. Strom. II, 8, 38 p. 449: *εἰ δὲ ὁ φόβος τοῦ προόντος Ἀνθρώπου ἐπιβούλους τοῦ σφετέρου πλάσματος πεποίηκε τοὺς ἀγγέλους, ὡς ἐνιδρυμένου τῷ δημιουργήματι ἀοράτου τοῦ σπέρματος τῆς ἄνωθεν οὐσίας κτλ.*

20, 114 p. 488 sq. eine andre Stelle aus Valentin's Briefen an: ἀλλὰ καὶ Οὐαλεντῖνος πρός τινας ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξεσι γράφει περὶ τῶν προσαρτημάτων·

‚Εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρουσία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι᾽ αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐᾷ καθαρεύειν· ἕκαστον δὲ
5 αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις. καί μοι δοκεῖ ὅμοιόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία. καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτρᾶταί τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλάκις κόπρου πίμπλαται, ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἀλλο-
10 τρίου καθεστῶτος. τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος οὖσα, πολλῶν οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον. ἐπὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν‘.

1. παρουσία em. Grabe, παρρησία vel παρρησίᾳ edd. 5. ἐνυβριζόντων (non ἐν ὑβριζόντων) edd., cf. Irenae. adv. haer. I, 13, 5 τὸ καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἐνυβρίζειν, Heracleon. apud Origen. in Ioan. Tom. XIII, 11 (Opp. IV, 221 d) παρὰ λόγον πορνεύουσα καὶ ἐνυβριζομένη, Valentin. Appollinarist. apud Leont. v. Byz. adv. fraudes Apollinaristarum (Spicileg. Rom. Tom. X, 2 p. 135: ἐνυβρίζοντες τὴν ἐκ φιλανθρωπίας θεοῦ συγκατάβασιν τοῦ λόγου).

Valentinus beginnt mit dem Satze εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός (vgl. Z. 1), indem er sich an den alten ausserkanonischen Wortlaut von Matth. 19, 17 anschliesst (s. Anm. 414). So lange der allein Gute dem Menschen nicht durch den Sohn gegenwärtig geworden ist, bleibt derselbe eine Behausung vieler bösen Geister, deren jeder seine unziemlichen Gelüste in ihm vollbringt. Valentinus vergleicht den Menschen in diesem Zustande mit einer Herberge, in welcher allerlei Volk einkehrt, das Haus beschädigt und beschmutzt. So ist das Herz unrein, eine Behausung vieler Dämonen (vgl. Matth. 12, 45 f.). Wenn aber „der allein Gute“ das Menschenherz angesehen hat, so ist es geheiligt worden und erglänzt im Lichte. Selig, wer solches Herz hat; denn er wird Gott schauen (vgl. Matth. 5, 8)! Wer so lehrte, mochte sich wohl eines Bischofsstuhls, selbst in der Welthauptstadt, für würdig halten. Die argen

Gedanken, welche aus dem Herzen kommen (vgl. Matth. 15, 19), sind dem Valentinus wohl bekannt. Daher die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, welchen nur die Offenbarung des unnahbaren Gottes durch den Sohn retten kann. Wenn Gott den Menschen anschaut, wird der Mensch selig und gelangt seinerseits zur Anschauung Gottes. Den unbegnadigten Menschen hat schon der Brief des Barnabas (c. 16 p. 40, 18 sq.) als eine Behausung von Dämonen bezeichnet. Und die eigenthümliche Wendung, welche Valentinus dem Gedanken gab, hat in seiner Schule so tiefen Eindruck gemacht, dass sie noch bei den Valentinianern der Philosophumena nachklingt[512]).

3) Die Offenbarung des „allein Guten" durch den Sohn hat Valentinus freilich sehr doketisch dargestellt. Clemens v. Alex. Strom. III, 7, 59 p. 538: *Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ, ‚Πάντα', φησίν, ‚ὑπομείνας ἐγκρατής, ἡ θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπιεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν'.*

2. *ἐγκρατής, ἡ θεότητα* emendavi, *ἐγκρατὴς ἦν, θεότητα* edd., *ἐγκρατὴς τὴν θεότητα* I. C. L. Gieseler (Comm., qua Clementis Alex. et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur, Gottg. 1837, p. 12. sq.).

Dem Agathopus, dessen Namen der *Ῥέος Ἀγαθόπους* des Ignatius ad Smyrn. 10 darbietet, schreibt Valentinus, dass Jesus in Enthaltsamkeit die Gottheit erarbeitete. Der Jesus Valentin's ist nicht mehr, wie der des Basilides (Exeg. XXIII, s. o. S. 208 f.), ein selbst an der Sündhaftigkeit irgendwie theilnehmender Mensch, aber indem er alles enthaltsam erträgt, erarbeitet er sich die Gottheit, macht er sich zu deren würdigem Träger oder Werkzeuge. Er isst und trinkt ja nicht, wie ein gewöhnlicher Mensch, so dass er die Speise verdaute und von sich gäbe. So gross war die Kraft der Enthaltsamkeit in ihm, dass die Speise nicht einmal in ihm verdarb. Das ist freilich Doketismus. Aber noch Clemens v. Alex.

---

[512]) Phil. VI, 34 p. 193: *ἔστι δὲ οὗτος ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος οἱονεὶ κατ' αὐτοὺς πανδοχεῖον ἢ κατοικητήριον ποτὲ μὲν ψυχῆς μόνης, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ δαιμόνων, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ λόγων.*

nahm an jener Aussage keinen Anstoss und lehrte selbst ganz ähnlich [513]).

B. Valentin's Homilien zeigen auch in den wenigen Bruchstücken jene hinreissende Beredtsamkeit, welche selbst ein Tertullianus anerkennen musste.

4) Clemens v. Alex. Strom. IV, 13, 91 p. 603: *Οὐαλεντῖνος δὲ ἔν τινι ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει·*

,Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστὲ αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, αὐτοὶ δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.'

Eine gehobene Ansprache an die pneumatische Gemeinde. Der Gedanke einer inneren Unsterblichkeit wird schon von Menander berichtet (s. o. S. 187 f.). Um so weniger braucht Valentinus diesen Gedanken entlehnt zu haben aus dem Johannes-Evangelium, mit welchem er hier allerdings wesentlich zusammentrifft (s. Anm. 309). Seine Pneumatiker erklärt er für von Hause aus unsterblich und Kinder des ewigen Lebens. In ihrem Erdenlaufe mögen sie sterblich sein. Aber nach höherer Auffassung haben sie die Sterblichkeit nur dazu angenommen, um sie in sich zu ertödten und zu überwinden [514]).

5) Zu jenen Worten bemerkt Clemens v. Alex., indem er zu einem weiteren Bruchstücke Valentin's (§. 92), doch wohl gleichfalls aus den Homilien, vielleicht aus derselben Homilie, wie nr. 4, dem räthselhaftesten von allen, überleitet:

---

[513]) Strom. VI, 9, 71 p. 775: *ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν γέλως ἂν εἴη. ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον, αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν.* Clemens v. Alex. merkt gar nicht, wie sehr der Doketismus ihn am Kragen hat. Vgl. dazu C. Thilo, Fragmenta Actuum S. Ioannis a Leucio Charino conscriptorum, Part. I. 1847. p. 21 sq.

[514]) Aehnlich liessen nach Irenäus adv. h. I, 21, 5 die Markosier die scheidende Seele zu den kosmischen Gewalten sagen: *ἦλθον πάντα ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰ ἴδια, καὶ οὐκ ἀλλότρια δὲ παντελῶς, ἀλλὰ τῆς Ἀχαμώθ, ἥτις ἐστὶ θήλεια καὶ ταῦτα ἑαυτῇ ἐποίησε. κατάγω* (deducit Iren. interpr.) *δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ Προόντος καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα.*

Φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται οὗτος ἐμφερῶς τῷ Βασιλείδῃ, ἄνωθεν δὲ ἡμῖν δεῦρο τοῦτο δὴ τὸ διάφορον γένος ἐπὶ τὴν τοῦ θανάτου καθαίρεσιν ἥκειν, θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον. διὸ καὶ τὴν γραφὴν ἐκείνην οὕτως ἐκδέχεται· ,Οὐδεὶς ὄψεται τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ καὶ ζήσεται‘ (Exod. XXIII, 22)', *ὡς θανάτου αἰτίου. περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκεῖνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν·*

,Ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ. οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν 5 *πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.‘*

Τὸν μὲν γὰρ δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν, ζωγράφον δὲ τὴν Σοφίαν, ἧς τὸ πλάσμα ἡ εἰκὼν εἰς δόξαν τοῦ ἀοράτου· ἐπεὶ ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες. ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή, ἔρχεται τὸ διαφέρον, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος. καὶ καθόλου ὃ ἐμπνεῖται τῇ ψυχῇ τῇ εἰκόνι τοῦ πνεύματος καὶ καθόλου τὰ ἐπὶ τοῦ Δημιουργοῦ λεγόμενα τοῦ κατ' εἰκόνα γενομένου, ταῦτ' ἐν εἰκόνος αἰσθητῆς μοίρᾳ ἐν τῇ Γενέσει περὶ τὴν ἀνθρωπογονίαν προπεφητεῦσθαι λέγουσι. καὶ δὴ μετάγουσι τὴν ὁμοιότητα καὶ ἐφ' ἑαυτούς, ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ τὴν τοῦ διαφέροντος ἐπένθεσιν πνεύματος γεγενῆσθαι παραδιδόντες.

5. *εὑρέθη* edd., *ἐρρήθη* temere Sylburg. — *ἐπλήρωσεν* iam interpretem latinum emendasse testatus est Sylburg. Grabe adnotavit: „Ego *ἐπλήρωσαν* in *ἐπλήρωσεν* muto et verba ista: *οὐ γὰρ αὐθεντικῶς* etc.“ ita interpretor: „Non enim exacte ad vivum forma aliqua reperitur (in imagine expressa), ,sed nomen (eius scilicet, cuius imago est) supplet id, quod efformationi deest‘, moris enim olim fuisse pictoribus, ut nomina imaginibus adscriberent, quo facilius dignoscerentur, ex Aristotelis Lib. VI. Topicorum cap. 2. colligitur. ad eundem itaque modum Valentinus docebat, supremum invisibilem Deum fidem conciliare suae imagini, id est ad imaginem eius a matre Sophia formato mundi creatori, dum nomen Dei ipsi communicavit, uti Clemens paulo post Valentini sententiam explicat (de qua confer Irenaeum Lib. I, cap. 1. §. 9 [I, 5, 1], quanquam ex Orientali Valenti-

nianorum) didascalia apud Clementem p. 801 [§. 32 p. 977] verba Valentini in meliorem explicari possint sensum. quod vero reliquae in mundo creaturae sint imagines caeterorum a summo Deo descendentium Aeonum, post Valentinum loco citato, sectatores eius docuisse, ex Irenaeo aliisque constat."

Clemens v. Alex. hatte die Schrift Valentin's zur Hand und konnte bei der Erklärung seiner Worte noch weitere Ausführungen desselben oder auch seiner Schüler benutzen. Es ist auch valentinianisch (ausserdem peratisch, vgl. Anm. 443), dass der Tod ein Werk des unvollkommenen Weltschöpfers ist. Valentinus mag den Gott des Alten Test., dessen Antlitz niemand sehen kann, ohne zu sterben (Exod. 23, 20, welche Stelle die Markosier bei Irenäus I, 19, 1 freilich etwas anders verwenden), als den Urheber des Todes aufgefasst haben u. s. w. Aber eine andere Frage ist es, ob Clemens das folgende Bruchstück Valentin's auch ganz richtig verstanden hat. Mit dem Bilde und dem lebendigen Angesichte vergleicht Valentinus ja nicht den Demiurgen und den wahrhaftigen Gott, sondern die Körperwelt und die Geisteswelt (den lebendigen Aeon). Kann man nun auch sagen, der wahrhaftige Gott sei der lebendige Aeon genannt, so möchte es doch schwer fallen, die Welt auf den Schöpfer der Welt zu deuten. Vollends misslich ist es, τῷ ζωγράφῳ auf die Sophia zu beziehen. Hier liegt es wahrlich näher, die Majestät des Antlitzes dem Demiurgen als „dem Maler" das Vorbild darbieten zu lassen, damit das Bild durch den Namen Gottes, wie durch eine Unterschrift, Ehre erlange. Denn authentisch ward keine Gestalt gefunden, sondern der Name Gottes musste den Mangel des Weltbildes ausfüllen, welches ausserdem durch das Unsichtbare Gottes (Röm. 1, 20) beglaubigt wird. Die Welt der Zeitlichkeit ist ein mangelhaftes Abbild des ewigen Aeon, unbewusst als solches von dem Weltschöpfer gemalt. Ehre verdient dieses Welt-Bild durch die Unterschrift des göttlichen Namens, durch dessen Unsichtbares es auch beglaubigt wird. Ein des Valentinus würdiger Gedanke. Was Clemens v. Alex. sonst noch ausführt, mag gut valentinianisch sein, gehört aber schwerlich hierher.

6) Valentinus hat auch eine Homilie über Freunde aufgezeichnet. Clemens v. Alex. Strom. VI, 6, 52 p. 767: ἤδη

δὲ καὶ τῶν τὴν κοινότητα πρεσβευόντων ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντῖνος ἐν τῇ περὶ φίλων ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει·

‚Πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. τὰ γὰρ κοινά, ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ. οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν'. 5

2. κοινά emendavi (cf. τὴν κοινότητα), κενὰ edd., καινὰ vix coniicere licet. 4. λαὸς edd., λόγος temere coniecit Grabe.

Die κοινότης, welche Valentinus empfahl, hat mit dem Communismus eines Epiphanes nichts zu thun. Clemens von Alex. fährt ja §. 53 fort: Δημοσίας γὰρ βίβλους, εἴτε τὰς ἰουδαϊκὰς λέγει γραφάς, εἴτε τὰς τῶν φιλοσόφων, κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν. Ebenso soll Isidorus, des Basilides Sohn, die Wahrheit für gemeinsam, nicht auf die h. Schriften beschränkt erklären, indem er auch bei den heidnischen Philosophen u. s. w. aus den Propheten entlehnte Wahrheiten anerkennt. Die „öffentlichen Schriften", von welchen Valentinus handelt, sind freilich nicht philosophische, sondern nur heilige Schriften [515]), in welchen Juden und Christen, das alte und das neue Volk Gottes, dessen Offenbarung zu besitzen glaubten. Valentinus ist nun nicht der Ansicht, dass diese h. Schriften die ausschliessliche Quelle religiöser Erkenntniss wären. Vieles, was in ihnen äusserlich geschrieben steht, ist innerlich geschrieben in der Gemeinde Gottes. Denn dieses Gemeinsame [516]), was man nicht bloss aus Büchern zu schöpfen hat, sind die von Herzen kommenden Worte, das in den Herzen geschriebene Gesetz (vgl. Röm. 2, 15). Nicht das Volk, welches durch ein äusserliches Gottes-Wort und Gesetz verbunden wird, sondern die Gemeinde, welche die Herzensworte vernimmt und das Gesetz im Herzen hat, ist das Volk des „Geliebten", d. h. Christi [517]),

[515]) Zu dem, was ich in der Einleitung in das N. T. S. 31, 1 bemerkt habe, füge ich noch hinzu Clem. Hom. XVI, 2: τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίᾳ πεπιστευμένων βιβλίων.

[516]) Die h. Schriften hiessen auch κοινὰ βιβλία, vgl. Origenes Comm. in Matth. Tom. X, 18 (Opp. III, 465): ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις.

[517]) Vgl. Barnabae epi. c. 4 p. 9, 14, aber auch das gnostische Apokryphon oben Anm. 383.

durch gegenseitige Liebe mit ihm verbunden. Den Buchstabenknechten hielt Valentinus die Selbständigkeit des christlichen Gemeinde-Bewusstseins entgegen.

C. Man erfährt nicht, aus welcher Schrift Valentinus, aus einem Briefe oder einer Homilie,

7) Eulogios von Alexandrien Lib. III. bei Photius Bibl. cod. 230 p. 273 Folgendes geschöpft hat: *Οὐαλεντῖνος γὰρ κατὰ λέξιν οὕτω λέγει·*

‚*Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα· ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν.*‘

Haben wir es hier etwa mit dem Apollinaristen Valentinus zu thun, welchen uns Leontius von Byzanz (*πρὸς τοὺς προφέροντας ἡμῖν τινὰ τῶν Ἀπολιναρίου ψευδῶς ἐπιγεγραμμένα εἰς ὄνομα τῶν ἁγίων πατέρων*, Spicileg. Rom. T. X, 2, p. 129 sq. 133 sq. 150) kennen lehrt, dessen abtrünnigen Schüler Beron Pseudo-Hippolytus (*κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος*, Hippolyti opp. ed. I. A. Fabricius, T. I, 228) bestreitet? Dann wäre doch die Bezeichnung der Dyophysiten als „Galiläer“ kaum begreiflich, und der apollinaristische Valentinus streitet eben dagegen, dass man den Leib Christi für der Gottheit wesensgleich halte. Er verdammt die Lehre, dass der Leib Christi ungeschaffener Natur sei (p. 132), und behauptet, da *φύσις* und *οὐσία* gleichbedeutend seien (p. 134. 136), dass der sichtbare Leib Christi der unsichtbaren Gottheit nicht wesensgleich sei (p. 136), wogegen der obige Valentinus in Christo Sichtbares und Unsichtbares für Eine *φύσις* erklärt. Eulogios bezeichnet überdiess den obigen Valentinus ausdrücklich als vorapollinaristisch, ja vormanichäisch.

Oder sollten wir es hier mit einer dem Valentinus nicht vor dem 5. Jahrhundert untergeschobenen Schrift zu thun haben? Allein ein Monophysit würde doch gewiss nicht durch einen berufenen Ketzer seine Ansicht haben vertreten lassen, auch nicht die Dyophysiten als „Galiläer“ bezeichnet haben. Sollte ein Dyophysit die Monophysiten als Anhänger Valentin's dargestellt haben? Das würde doch in anderer Weise geschehen sein. Wozu dann auch die Bezeichnung „der Galiläer“? So mochte der wirkliche Valentinus die Psychiker oder die gemeinen Christen verächtlich nennen, wie späterhin

Kaiser Julianus die Christen überhaupt. Dass schon Valentinus sich gegen die Lehre von zwei Naturen Christi erklärt habe, kann ich nicht für unglaublich halten. Man vergleiche nur Melito von Sardes *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* B. III (Otto Corp. Apol. IX. p. 415 sq.), Irenäus (Fragm. VIII. ed. Stieren. p. 829), Tertullianus adv. Prax. 29: cum duae substantiae censeantur in Christo Iesu, divina et humana, ferner Origenes de princ. I, 2, 1 p. 53: Primo illud nos oportet scire, quod aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius Patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Und fährt doch Eulogios fort, auch von Manichäus (Manes) eine monophysitische Behauptung mitzutheilen[518]. Valentinus lässt wohl Jesum in Enthaltsamkeit sich die Gottheit erarbeiten (Bruchst. 3). Aber so wird doch auch die Gottheit des Christus Jesu Eigenthum. In dem Erlöser besteht nur der Unterschied einer von Ewigkeit her bestehenden und einer erarbeiteten Gottheit. Da mochte Valentinus meinen, in dem Erlöser Sichtbares und Unsichtbares in der Einen Natur der Gottheit zusammenzufassen.

D. Zu der *Σοφία* Valentin's würde Grabe wohl folgendes Bruchstück gerechnet haben, wenn er es schon gekannt hätte:

8) Philos. VI. 42 p. 203: *Ὁ δὲ Μάρκος μιμούμενος τὸν διδάσκαλον καὶ αὐτὸς ἀναπλάσσει ὅραμα νομίζων οὕτως δοξασθήσεσθαι. καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον, οὗ πυθόμενος ἐπιζητεῖ τίς ἂν εἴη. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον. ἔπειτα προσθεὶς τραγικόν τινα μῦθον ἐκ τούτου συνιστᾶν βούλεται τὴν ἐπικεχειρημένην αὐτῷ αἵρεσιν. τούτῳ τὰ ὅμοια τολμῶν ὁ Μάρκος λέγει ἐληλυθέναι πρὸς αὐτὸν σχήματι γυναικείῳ τὴν Τετράδα κτλ.* 5

4. *ἀρτιγέννητον* edd., *ἄρτι γένητον* cod. — *εἴη* edd., *εἶναι* cod. 5. *ἑαυτὸν* edd., *ἑαυτῶν* cod.

---

[518]) *Καὶ δὴ καὶ Μανιχαῖος πρὸς Σκυθιανὸν ἐπιστέλλων καὶ ὑπὸ μέμψεις ποιῶν τοὺς δύο λέγοντας φύσεις τοιαῦτά φησιν· ‚Ὁ δὲ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱὸς τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἐν τῷ ὄρει ἐφανέρωσεν, οὐ δύο φύσεις ἔχων, ἀλλὰ μίαν ἐν ὁρατῷ τε καὶ ἀοράτῳ.‘* Von Montanus werden wir die Eine *φύσις* und *ἐνέργεια* Christi behauptet finden.

Was Irenäus adv. h. I, 14, 1 sq. aus einer Schrift des Marcus über eine Offenbarung der Tetras mittheilt, war also einer Schrift Valentin's, welche kaum als Brief oder Homilie gedacht werden kann, nachgebildet. Diese scheint Irenäus nicht gekannt zu haben. Bei Valentinus liegt zu Grunde Ps. 8, 3: *ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον*. Das Lob Gottes wird aber eigenthümlich gefasst. Ein neugeborenes Kind giebt sich dem Valentinus kund als den Logos, welcher also immer noch Fleisch wird. Und die ewige Fleischwerdung des Logos dient als Stütze der ganzen Lehre[519]).

E. Aus den Psalmen Valentin's ist wenigstens Ein Bruchstück erhalten.

9) Philos. VI, 37 p. 197 sq. lesen wir, dass Valentinus Plato's Ausführung (Epp. II. p. 312) kennen gelernt habe:

Τούτοις περιτυχὼν Οὐαλεντῖνος ὑπεστήσατο τὸν πάντων βασιλέα, ὃν ἔφη Πλάτων, οὕτως· Πατέρα καὶ Βυθὸν καὶ πηγὴν τῶν πάντων Αἰώνων. ‚Δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα‘ τοῦ Πλάτωνος εἰρηκότος, τὰ δεύτερα Οὐαλεντῖνος τοὺς ἐντὸς Ὅρου 5 [τὸν ὅρον] ὑπέθετο πάντας Αἰῶνας, ‚καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα‘ τὴν ἔξω τοῦ Ὅρου καὶ τοῦ πληρώματος διαταγὴν συνέθηκε πᾶσαν. καὶ δεδήλωκεν αὐτὴν δι' ἐλαχίστων Οὐαλεντῖνος ἐν ψαλμῷ κάτωθεν ἀρξάμενος, οὐχ ὥσπερ ὁ Πλάτων, ἄνωθεν, λέγων οὕτως·

10 *Θέρος· Πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,*
Πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·
Σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,
Ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξοχουμένην,
Ἀέρα δ' ἐξ αἴθρης κρεμάμενον,
15 *Ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,*
Ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον·

---

519) Als ein Nachklang erscheint es jetzt, was Irenäus adv. h. I, 14, 8 aus der Schrift des Marcus mittheilt: *τὴν δὲ ἀπόδειξιν φέρει ἀπὸ τῶν ἄρτι γεννωμένων βρέφων, ὧν ἡ ψυχὴ ἅμα τῷ ἐκ μήτρας προελθεῖν ἐπιβοᾷ ἑκάστου τῶν στοιχείων τούτων τὸν ἦχον. καθὼς οὖν αἱ ἑπτά, φησί, δυνάμεις δοξάζουσι τὸν λόγον, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἐν τοῖς βρέφεσι κλαίουσα καὶ θρηνοῦσα Μάρκον δοξάζει αὐτόν. διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὸν Δαβὶδ εἰρηκέναι ‚Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον‘* (Ps. VII, 3).

οὕτως ταῦτα νοῶν· Σάρξ ἐστιν ἡ ὕλη κατ᾽ αὐτούς, ἥτις κρέμαται ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ Δημιουργοῦ. ‚Ψυχὴ δὲ ἀέρος ἐξοχεῖται‘, τουτέστιν ὁ Δημιουργὸς τοῦ πνεύματος ἔξω πληρώματος. ‚Ἀὴρ δὲ αἴθρης ἐξέχεται‘, τουτέστιν· ἡ ἔξω Σοφία τοῦ ἐντὸς Ὅρου 20 *καὶ παντὸς πληρώματος. ‚Ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὶ φέρονται‘, ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς πᾶσα προβολὴ τῶν Αἰώνων γενομένη.*

2. *οὕτως* scripsi, *οὗτος* cod. et edd. 2. 3. *πηγὴν* emendavi, *πᾶσι γῆν* (ortum e *παιγην*) cod. et edd., *Σιγὴν* Bernays et Roeper., *πλάστην* R. Scott, *προαρχὴν*? ed. Gott. 4. *τοὺς ἐντὸς Ὅρου* (cf. l. 20) em. Roeper. (articulus deest, cf. l. 19 *πληρώματος*), *τοῦ ἐντὸς ὅρου τὸν ὅρον* cod. et edd. 10. *Θέρος* (vel inscriptio vel finis praecedentis versus) cod. et ed. Oxon., *Θέρους* suspicatus est ed. Oxon., *Ἀέρος* R. Scott, *Αἰθέρος* ed. Gott. 11. *δ᾽ ὀχούμενα* edd., *δοχούμενα* cod. 13. *ἐξοχουμένην* (cf. l. 17) edd., *ἐξειχουμένην* cod. 14. 19. *αἴθρης* cod. et ed. Oxon., *αἰθέρος* ed. Gott. 20. *ἐξέχεται* cod. et ed. Oxon., *ἐξοχεῖται* ed. Gott.

In einer Besingung des *θέρος* oder der grossen Ernte sieht Valentinus im Geiste alles hängen, das Fleisch an der Seele (dem Reiche des Demiurgen), die Seele an der Luft (dem Reiche der gefallenen Himmelstochter), die Luft an dem heitern Himmel (der Geisterwelt, dem Pleroma). Dieser heitere Himmel führt ihn zurück auf den Urgrund selbst, aus welchem Früchte hervortreiben (allerdings die Aeonen), auf den Mutterschoss der Sige, aus welchem ein Kind (der Nus) hervorbricht. So hat Valentinus das *Ἓν καὶ πᾶν* auf seine Weise besungen.

Die Bruchstücke Valentin's, welche auf uns gekommen sind, reichen wenigstens aus, um uns ein treueres Bild des merkwürdigen Mannes zu ergeben, als die gegnerischen Darstellungen, welche ohnehin den Meister vor seinen Schülern ziemlich zurücktreten lassen. Wenigstens die Grundzüge seiner Lehre lassen sich aus ihnen erkennen.

Valentinus ging aus von dem „lebendigen Aeon“ als dem wahren Sein (Bruchst. 5). Er fasste also den *αἰών* noch als eine Einheit (s. Anm. 386), freilich nicht als eine unterschiedslose. Das Urwesen ist der „allein gute“ Vater. Aber dieser Vater hat einen Sohn, durch dessen Offenbarung er allein gegenwärtig werden kann (Bruchst. 2). Dem Vater und dem Sohne steht mindestens sehr nahe der Logos (Bruchst. 8), aber auch der „vorseiende“ Anthropos. So erhalten wir auch aus den Bruchstücken eine Mehrheit von Aeonen. Die Körperwelt

betrachtete Valentinus weder als eine unmittelbare noch als eine vollkommene Schöpfung des wahren Gottes, sondern als eine mangelhafte Nachbildung des „lebendigen Aeon“, ausgeführt gleichsam durch einen Maler nach einem von der höchsten Majestät dargebotenen Vorbilde, aber versehen mit dem Namen Gottes und beglaubigt durch sein Unsichtbares (Bruchst. 5). Der Maler ist der Schöpfer der Körperwelt, der erste von einer Mehrheit gleichartiger Engel. Diese Engel bilden den geschöpflichen Menschen, aber auf den Namen des „vorseienden Anthropos“ hin. Dieser (oder der Sohn oder der Logos) stattet den Menschen unsichtbar aus mit dem Samen des oberen (göttlichen) Wesens. Adam entsetzt daher sofort durch hohe Reden seine Schöpfer, so dass sie ihr Werk entstellen, wenn nicht gar vernichten. Die Entstellung der ursprünglichen Menschenschöpfung ist der irdische Mensch. Auch den kosmischen Menschen überkommt Furcht und Scheu bei Bildsäulen und Bildern, wie bei allem, was Hände auf den Namen Gottes hin verrichten (Bruchst. 1). In den Menschenherzen gehen aber viele unreine Geister oder Dämonen aus und ein, wie in einer Herberge, und wirken Unstatthaftes (Bruchst. 2). Dennoch bleibt in einem Theile der Menschheit der Same des höheren Wesens (Bruchst. 4). Der „allein Gute“ wird der irdischen Menschheit gegenwärtig durch den Sohn, um die Herzen zu reinigen bis zur Anschauung Gottes (Bruchstück 2). Die Gegenwart des Sohnes auf Erden wird vermittelt durch Jesum, welcher durch Enthaltsamkeit des Menschlichen in sich selbst völlig Herr wird und die Gottheit erwirbt (Bruchst. 3), so dass in dem Erlöser gar nicht mehr von einer Zweiheit der Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen, die Rede sein kann (Bruchst. 7). Der Unterschied von Gottheit und Menschheit verschwindet geradezu in dem Erlöser, obwohl er nicht bloss als Soter in Ewigkeit Gott ist, sondern auch als Jesus in der Zeitlichkeit Gott geworden ist. So stiftet der Erlöser in der Menschheit eine Gemeinde, welche nicht bloss, wie noch die „Galiläer“ oder die gemeinen Christen (Bruchst. 7), durch ein äusserliches Gottes-Wort oder -Gesetz, sondern durch innerliche Herzensworte und ein innerliches Gesetz zusammengehalten und mit dem Sohne zu wechselseitiger Liebe verbunden wird (Bruchst. 6). Auch nach der

Erscheinung des Sohnes auf Erden wird der göttliche Logos in der Menschheit Fleisch (Bruchst. 8). Und wer den Samen göttlichen Wesens in sich ausgebildet hat, darf das Bewusstsein haben, über die Vergänglichkeit erhaben zu sein, die Sterblichkeit nur angenommen zu haben, um sie zu überwinden (Bruchst. 4). Alle Unterschiede der Geistes- und der Körperwelt gehen auf eine hinübergreifende und beherrschende Einheit zurück (Bruchst. 9). Und wenn zu dem Unsichtbaren das Sichtbare in Geschiedenheit hinzukam, so ist diese Geschiedenheit bereits in dem Gottmenschen aufgehoben.

An die Bruchstücke Valentin's schliesst sich zunächst der alte Bericht, wohl des Justinus, über Valentinus und seine beiden nächsten Schüler bei Irenäus adv. h. I, 11, 1—3 an:

Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντῖνος οὕτως ἐψηφοφόρησεν ὁρισάμενος· εἶναι δυάδα ἀκατονόμαστον, ἧς τὸ μὲν καλεῖσθαι Ἄρρητον, τὸ δὲ Σιγήν. ἔπειτα ἐκ ταύτης τῆς δυάδος δευτέραν δυάδα προβεβλῆσθαι, ἧς τὸ μέν τι Πατέρα ὀνομάζει, τὸ δὲ Ἀλήθειαν. ἐκ δὲ τῆς δυάδος ταύτης καρποφορεῖσθαι Λόγον καὶ Ζωήν, Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν, εἶναι δὲ ταύτην ὀγδοάδα πρώτην. καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς δέκα δυνάμεις λέγει προβεβλῆσθαι, καθὼς προειρήκαμεν, ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας δώδεκα, ὧν μίαν ἀποστᾶσαν καὶ ὑστερήσασαν τὴν λοιπὴν πραγματείαν πεποιῆσθαι. Ὅρους δὲ δύο ὑπέθετο, ἕνα μὲν μεταξὺ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρός, ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶν τὴν μητέρα ἀπὸ τοῦ πληρώματος. καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ πληρώματι Αἰώνων προβεβλῆσθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς μητρὸς ἔξω γενομένης κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρειττόνων ἀποκεκυῆσθαι μετὰ σκιᾶς τινός. καὶ τοῦτον μέν, ἅτε ἄρρενα ὑπάρχοντα, ἀποκόψαντα ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τὴν σκιὰν ἀναδραμεῖν εἰς τὸ πλήρωμα· τὴν δὲ μητέρα ὑπολειφθεῖσαν μετὰ τῆς σκιᾶς, κεκενωμένην δὲ τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως ἕτερον υἱὸν προενέγκασθαι. καὶ τοῦτον εἶναι τὸν Δημιουργόν, ὃν καὶ Παντοκράτορα λέγει τῶν ὑποκειμένων. συμπεπροβλῆσθαι δὲ αὐτῷ καὶ ἀριστερὸν ἄρχοντα ἐδογμάτισεν ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ᾽ ἡμῶν ψευδωνύμοις Γνωστικοῖς. καὶ τὸν

Ἰησοῦν δέ ποτε μὲν ἀπὸ τοῦ συσταλέντος ἀπὸ τῆς μητρὸς αὐτῶν συναναχυθέντος τε τοῖς ἄλλοις προβεβλῆσθαί φησι, τουτέστι τοῦ Θελητοῦ, ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀναδραμόντος εἰς τὸ πλήρωμα, τουτέστι τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἀνθρώπου καὶ 30 *τῆς Ἐκκλησίας. καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὑπὸ τῆς Ἀληθείας φησὶ προβεβλῆσθαι εἰς ἀνάκρισιν καὶ καρποφορίαν τῶν Αἰώνων ἀοράτως εἰς αὐτοὺς εἰσιόν· δι᾽ οὗ τοὺς Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φυτὰ τῆς Ἀληθείας.* haec quidem ille.

Σεκοῦνδος autem *τὴν πρώτην ὀγδοάδα* sic tradidit dicens: 35 *τετράδα* esse *δεξιὰν καὶ τετράδα ἀριστερὰν καὶ φῶς καὶ σκότος, καὶ τὴν ἀποστᾶσαν δὲ καὶ ὑστερήσασαν δύναμιν μὴ εἶναι ἀπὸ τῶν τριάκοντα Αἰώνων λέγει, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν.*

Ἄλλος δέ τις ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν ἐπὶ τὸ ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος τὴν πρώτην τετράδα 40 *οὕτως λέγει· Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχὴ προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀκατονόμαστος, ἣν ἐγὼ Μονότητα καλῶ· ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἑνότητα. αὕτη ἡ Ἑνότης ἥ τε Μονότης, τὸ ἓν οὖσαι, προήκαντο μὴ προέμεναι ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητῶν, ἀγέννητόν τε καὶ* 45 *ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. ταύτῃ τῇ Μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ Ἕν. αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε Μονότης καὶ Ἑνότης, Μονάς τε καὶ τὸ Ἓν προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν Αἰώνων.*

3. *ἐψηφοφόρησεν ὁρισάμενος* em. I. B. Cotelier, definivit Irenaei int., *ἐξηροφόρησεν ὁρ.* Epiphan. Haer. XXXI, 32 (cod. B, *ἐξηφόρησεν ὁρ.* cod. V.), *ἐξεφόρησεν ὁρ.* Hammond, Usser, Dind., *ἐληροφώνησεν ὁρ.* Is. Voss, Iun., alia alii. 8. *δὲ* Iren. int., *τε* Epiphan. 12. *δὲ* Iren. int., *τε* Epiphan. 13. *λοιποῦ* Epiphan., om. Iren. int. 17. *ἔξω* Epiphan., foris autem Iren. int. — *μνήμην* Iren. interpr., *γνώμην* Epiph. 20. *ὑπολειφθεῖσαν μετὰ τῆς σκιᾶς* Epiph., subrelictam sub umbra Iren. int. 21. *δὲ* Iren. int., *τε* Epiph. 23. *τῶν ὑποκειμένων* Epiph., eorum quae ei subiacent Iren. int. 26. *δέ* Iren. int., om. Epiph. 27. *τέ* Iren. int., om. Epiph. *ἄλλοις* Iren. int. (reliquis), *ὅλοις* Epiph. 30. *Ἀληθείας* Iren. int., *ἐκκλησίας* Epiph. 33. *φυτὰ* Epiph., *φύλλα* Iren. int.

40. *τις* (cf. Iren. I, 11, 4) Epiphan. Haer. XXXII, 5, quidem (quidam?) Iren. int. 44. *μὴ* Philosoph. VI, 38, Tertullian. adv. Valent. 37, Epiphan., nihil Iren. int. *ἐπὶ πάντων νοητῶν* Philos., *ἐπὶ πάντων νοητὴν* Epiphan., omnium noëton Iren. int., omnium intellectuale Tertullianus l. l. 47. *αὗται* Philos., Epiph., hae autem Iren. int., hae igitur Tertull.

Aus der „gnostischen Häresie“ tritt hier Valentinus hervor als der Erste, welcher deren Principien zu einem eigenthümlichen Schulcharakter umgestaltet[520]. Valentinus stellt den Fortschritt von der magischen Zunft mit gewissen Grundzügen geheimer Lehre zu einer eigenen, mehr öffentlichen Schule dar. Dass er sich einer älteren Ansicht oder Lehre anschloss, bestätigt Tertullianus (s. Anm. 492). Die eigene Lehre Valentin's beginnt mit einer Dyas von *Ἄρρητον* und *Σιγή*, allerdings noch ganz ähnlich, wie in der Barbelo-Gnosis der Urvater und die Barbelo den Anfang machten (s. o. S. 232 f.), wie bei den Gnostikern des Irenäus der Urmensch nebst Sohn und die heilige Ruach voranstehen (s. o. S. 241 f.). Das *Ἄρρητον* führt auch den Namen des *Βυθός* (Z. 13), welchen schon die Gnostiker des Irenäus (I, 30, 1 in virtute Bythi) darbieten. Solche Lehre Valentin's wird beglaubigt durch Clemens von Alexandrien[521]. Das Unaussprechliche und das Schweigen stehen an der Spitze des *πλήρωμα* (Z. 13. 15. 16. 20. 28), in welchem die innere Wesensfülle der Gottheit sich entfaltet. Den Ausdruck *πλήρωμα* haben wir schon bei Satornil kennen lernen (s. Anm. 318). Der „lebendige Aeon“ Valentin's schliesst bereits eine Vielheit von Aeonen in sich (Z. 14. 16. 31. 32), von welchen bei den Naassenern wenigstens die Rede war (s. Anm. 417. 421). Aber zwischen dem Bythos, den Valentinus nicht umsonst auch den „allein Guten“ nannte, und dem übrigen Pleroma besteht doch eine bleibende Schranke. Ein eigener Horos hält die gezeugten Aeonen fern von dem ungezeugten Urvater (Z. 12 f.). Die Reihe der gezeugten Aeonen eröffnet eine zweite Dyas, *Πατὴρ* und *Ἀλήθεια*. „Vater“ wird der männliche Aeon der zweiten Syzygie Valentin's

---

[520]) Von Tatianus schreibt Irenäus adv. h. I, 28, 1: *ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.*

[521]) Excerpta ex scr. Theodoti §. 29 p. 976: *Ἡ Σιγή, φασί* (*οἱ ἀπὸ τοῦ Οὐαλεντίνου*), *μήτηρ οὖσα πάντων τῶν προβληθέντων ἀπὸ τοῦ βάθους, ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ Ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατέλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον* (l. *καταληπτὸν*) *προσηγόρευσεν.* Noch Marcus bei Irenäus adv. h. I, 15, 1 nennt die oberste Tetras: *Ἄρρητος καὶ Σιγή, Πατήρ τε καὶ Ἀλήθεια.* Ebenso 15, 3 (s. Anm. 522).

auch sonst genannt[522]). Man könnte versucht sein, ihn für den „Sohn" in Valentin's Bruchst. 2 zu halten. Des Urvaters Sohn würde dann aller Folgenden Vater sein. Auf alle Fälle erhält man hier, wie bei den Gnostikern des Irenäus, eine oberste Tetras, bestehend aus zwei Dyaden oder Syzygien. Eine zweite Tetras wird gebildet durch die beiden Syzygien des *Λόγος* und der *Ζωή*, des *Ἄνθρωπος* und der *Ἐκκλησία*. Also eine höchste Ogdoas, wie bei Basilides, aber in Syzygien gepaart, eine höchste Ogdoas, wie bei den Barbelo-Gnostikern, aber nicht unter, sondern mit der Ur-Dyas. Den Schluss der Ogdoas bildet der Anthropos, welcher noch in Valentin's Bruchst. 1 so bedeutend hervortritt. Die Ogdoas wird zwar nicht, wie bei den Barbelo-Gnostikern, nach einer zweiten Stamm-Dyas verdoppelt und durch eine Schluss-Dyas abgegrenzt. Aber die zweite Tetras ist fruchtbar. Von dem Logos und der Zoë geht eine Dekas, von dem Anthropos und der Ekklesia eine Dodekas von Aeonen aus. Die Namen dieser Aeonen giebt Irenäus nur desshalb nicht an, weil sie von dem bereits dargelegten ptolemäischen Valentinianismus nicht abweichen[523]). Aus dem *Λόγος* und der *Ζωὴ* gehen

---

[522]) So die Valentinianer bei Irenäus I, 12, 3: *ὅτι ὅπερ ἐνενοήθη προβαλεῖν ὁ Προπάτωρ τοῦτο Πατὴρ ἐκλήθη. ἐπεὶ δὲ ὃ προεβάλετο ἀλήθεια ἦν, τοῦτο Ἀλήθεια ὠνομάσθη.* Marcus I, 15, 1 (s. Anm. 521). 3: *αὐτόν τε τὸν Ἄνθρωπον, αὐτόν τε τὸν Λόγον καὶ τὸν Πατέρα* (den zweiten männlichen Aeon der obersten Ogdoas) *καὶ τὸν Ἄρρητον.* Bei Irenäus I, 20, 2 unterscheiden die Markosier von dem *Βυθὸς* noch *τὸν τῆς Ἀληθείας Πατέρα.* Die valentinianische Schrift, welche Epiphanius Haer. XXXI, 5. 6 mittheilt, nennt als zweite Syzygie den *Πατὴρ* (*τῆς Ἀληθείας*) und die *Ἀλήθεια*.

[523]) Irenäus adv. haer. I, 1, 2: *τούτους δὲ τοὺς Αἰῶνας εἰς δόξαν τοῦ Πατρὸς προβεβλημένους, βουληθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν Πατέρα προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ· τὸν μὲν Λόγον καὶ τὴν Ζωὴν μετὰ τὸ προβαλέσθαι τὸν Ἄνθρωπον καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἄλλους δέκα Αἰῶνας, ὧν τὰ ὀνόματα λέγουσι ταῦτα· Βύθιος καὶ Μίξις, Ἀγήρατος καὶ Ἕνωσις, Αὐτοφυὴς καὶ Ἡδονή, Ἀκίνητος καὶ Σύγκρασις, Μονογενὴς καὶ Μακαρία. οὗτοι δέκα Αἰῶνες, οὓς καὶ φάσκουσιν ἐκ Λόγου καὶ Ζωῆς προβεβλῆσθαι. τὸν δὲ Ἄνθρωπον καὶ αὐτὸν προβαλεῖν μετὰ τῆς Ἐκκλησίας Αἰῶνας δώδεκα, οἷς ταῦτα τὰ ὀνόματα χαρίζονται· Παράκλητος καὶ Πίστις, Πατρικὸς καὶ Ἐλπίς, Μητρικὸς καὶ Ἀγάπη, Ἀείνους καὶ Σύνεσις, Ἐκκλησιαστικὸς καὶ Μακαριότης, Θελητὸς καὶ Σοφία.*

hervor die 5 Syzygien: 1) *Βύθιος* (der *Βυθὸς* in zweiter Auflage) und *Μίξις*, 2) *Ἀγήρατος* und *Ἕνωσις*, 3) *Αὐτοφυὴς* (ein Seitenstück zu dem *Αὐτογενὴς* der Barbelo-Gnostiker, s. o. S. 233 f.) und *Ἡδονή*, 4) *Ἀκίνητος* (ein Seitenstück zu dem simonianischen *Ἑστώς*) und *Σύγκρασις*, 5) *Μονογενὴς* (auch schon bei den Barbelo-Gnostikern, s. o. S. 234 f.) und *Μακαρία*. Aus dem *Ἄνθρωπος* und der *Ἐκκλησία* gehen hervor die 6 Syzygien: 1) *Παράκλητος* und *Πίστις*, 2) *Πατρικός* (der *Πατὴρ* der zweiten Syzygie in zweiter Auflage) und *Ἐλπίς*, 3) *Μητρικὸς* und *Ἀγάπη*, 4) *Ἀείνους* und *Σύνεσις*, 5) *Ἐκκλησιαστικὸς* und *Μακαριότης*, 6) *Θελητὸς* und *Σοφία*. Valentinus hat also nicht bloss, wie Basilides, eine höchste Ogdoas, welche dem Ormuzd und den 6 Amschaspands entspricht, sondern zeigt sich der Lehre Zoroaster's, wie sie Plutarchos de Iside et Osiride c. 46. 47 darstellt, noch weiter verwandt. Dieser Zoroaster liess ja den Gott des Lichts sich dreimal vermehrt haben, bis die Zahl von 30 Göttern erreicht war[524]). So lehrte auch Valentinus einen dreifachen Ansatz von Bildungen, durch welchen die 30 Aeonen des Pleroma entstehen. Der letzte weibliche Aeon ist die Sophia (Z. 11 f.), die gefallene Tochter des Lichts, welche weder bei den Barbelo-Gnostikern noch bei den Gnostikern des Irenäus eine eigentliche Bürgerin des Pleroma ist. Der Fall des letzten Aeon der Dodekas ist die ursprüngliche Lehre Valentin's, welche sich in seiner Schule noch länger erhalten hat[525]). Die Folge des Falles ist zunächst eine Lücke in dem Pleroma. Der verlassene Syzygos Theletos zieht sich zusammen und verbindet sich mit den übrigen Aeonen (Z. 26 f.). Ferner tritt ein zweiter Horos hervor, welcher die gefallene Sophia von dem Pleroma scheidet

---

[524]) Zu vergleichen sind auch die 30 *θεοὶ βουλαῖοι* der Chaldäer, vgl. Diodorus Sic. II, 30.

[525]) Clem. Al. Excerpta ex scriptis Theodoti §. 31 p. 977: *ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς τοῦ δωδεκάτου Αἰῶνος πείσεως (= πάθους) τὰ ὅλα παιδευθέντα, ὥς φασι, συνεπάθησεν. τότε γὰρ ἐπέγνωσαν, ὅ, τι (ὅτι edd.) εἰσίν. χάριτι τοῦ πατρός εἰσιν ὄνομα ἀνωνόμαστον, μορφὴ καὶ γνῶσις. ὁ δὲ βουληθεὶς Αἰὼν τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν λαβεῖν ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο. ὅθεν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο, ὅπερ ἐστὶ σκιὰ τοῦ ὀνόματος, ὅπερ ἐστὶν υἱός, μορφὴ τῶν Αἰώνων. οὗτος τὸ κατὰ μέρος ὄνομα τῶν Αἰώνων ἀμέλει ἐστὶ τοῦ ὀνόματος.*

(Z. 14. 15). Die Hauptfolge des Falles aus dem lebendigen Aeon ist aber die Geburt des Christus. Mit bestimmter Rücksicht auf die ptolemäische Gestaltung des Valentinianismus, welche den Soter von allen Aeonen des Pleroma hervorgebracht sein liess (vgl. Irenäus I, 2, 5. 6), giebt Irenäus (Z. 15 f.) den älteren Bericht über Valentin's eigene Lehre so wieder, dass Christus von der aus dem Pleroma gefallenen Sophia nach Erinnerung des Besseren geboren sei mit einem Schatten. Als Mann thut er den Schatten von sich ab und schwingt sich empor in das Pleroma. Die Mutter, welche mit dem Schatten zurückbleibt, bringt, entleert von der pneumatischen Wesenheit, einen andern Sohn hervor, den Demiurgen oder den rechten Archon, zugleich aber auch den linken Herrscher oder den Teufel, wie schon die Gnostiker gelehrt hatten. Eine Lehre, welche der spätere Valentinianismus wohl gemildert, aber keineswegs ganz unterdrückt hat[526]). Der himmlische Christus ein Sohn der gefallenen Sophia, welche in ihm sich der pneumatischen Substanz entäussert, geboren mit einem Schatten, welchen er erst abthun muss, um sich zu dem Lichte

---

[526]) Clem. Al. Excerpta ex scr. Theodoti §. 22 p. 974: *ἐδέησεν δὲ λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ, ἵνα μὴ κατασχεθῇ τῇ ἐννοίᾳ ᾗ ἐνετέθη τοῦ ὑστερήματος προσερχόμενος* (l. *προσεχόμενος*?) *διὰ τῆς Σοφίας, ὥς φησιν ὁ Θεόδοτος.* Dazu §. 31 (s. Anm. 525). 32. 33 p. 977: *ὅθεν ὁ Θεόδοτος τὸν Χριστὸν ἐξ ἐννοίας προελθόντα τῆς Σοφίας εἰκόνα τοῦ πληρώματος ἐκάλεσεν. οὗτος δὲ καταλείψας τὴν μητέρα ἀνελθὼν εἰς τὸ πλήρωμα ἐκρατήθη* (l. *ἐκράθη*) *ὥσπερ τοῖς ὅλοις* (l. *ἄλλοις*), *οὕτω δὲ καὶ τῷ Παρακλήτῳ. υἱόθετος μέντοι γέγονεν ὁ Χριστὸς ὡς πρὸς τὰ πληρώματα ἐκλεκτὸς γενόμενος καὶ πρωτότοκος τῶν ἐνθάδε πραγμάτων. ἔστιν οὖν ὁ λόγος οὗτος παράκουσμα τοῦ ἡμετέρου ἐκ τοῦ ὑποκειμένου πρωτότοκον λέγων τὸν σωτῆρα. καὶ ἔστιν ὡσπερεὶ ῥίζα καὶ κεφαλὴ ἡμῶν, ἡ δὲ ἐκκλησία καρποὶ αὐτοῦ* (l. *τοῦ*) *Χριστοῦ, φασί, τὸ ἀνοίκειον φυγόντες* (l. *φυγόντος*), *συσταλέντος εἰς τὸ πλήρωμα, ἐκ τῆς μητρῴας γενομένου ἐννοίας. ἡ μήτηρ αὖθις τὸν τῆς οἰκονομίας προσηγάγετο ἄρχοντα εἰς τύπον τοῦ φυγόντος αὐτὴν κατ' ἐπιπόθησιν τοῦ κρείττονος ὑπάρχοντος, ὃς ἦν τύπος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων.* §. 34 p. 978: *τῆς μητρὸς οὖν μετὰ τοῦ υἱοῦ* (*Χριστοῦ*) *καὶ τῶν σπερμάτων εἰσελθούσης εἰς τὸ πλήρωμα, τότε ὁ τόπος τὴν ἐξουσίαν τῆς μητρὸς καὶ τὴν τάξιν ἀπολήψεται, ἣν νῦν ἔχει ἡ μήτηρ.* §. 39: *ἡ μήτηρ προβαλοῦσα τὸν Χριστὸν ὁλόκληρον καὶ ὑπ' αὐτοῦ καταλειφθεῖσα τοῦ λοιποῦ οὐκ ἔτι οὐδὲν προέβαλεν ὁλόκληρον.* Nach Philos. VI, 31 p. 189: *ἀνέδραμεν ἀπὸ τῆς μεμορφωμένης ὁ Χριστὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτλ.*

emporzuschwingen, der ältere Bruder des Demiurgen, welcher nichts Pneumatisches mehr an sich hat, ja des Teufels. Auch das Pneumatische, wie das Psychische und das Hylische, von der gefallenen Mutter des Alls. Von Christo, dem Haupte des Pneumatischen, wird Jesus unterschieden. Wie Valentinus aber über Jesum lehrte, ist dem Berichterstatter nicht deutlich. Bald soll er ihn von dem Theletos, dem verlassenen Syzygos der Sophia, herleiten, bald von dem in das Pleroma hinaufgestiegenen Christus, bald von dem Anthropos und der Ekklesia. Diese Unsicherheit ist wohl weniger dem Valentinus selbst eigen, als vielmehr dem Berichterstatter, welcher noch nicht in allen Stücken über dessen Lehre genau unterrichtet war. Den heiligen Geist finden wir hier als eine Hervorbringung der Aletheia, welche die Aeonen unsichtbar durchdringt und Früchte der Wahrheit hervorbringen lässt. Aehnlich, wie der Bericht über die Barbelo-Gnosis bei Irenäus I, 29, bricht auch dieser Bericht ab, ohne die Entstehung der Körperwelt und die Geschichte der irdischen Menschheit, deren Grundzüge wir noch aus Valentin's Bruchstücken einigermassen kennen, auszuführen.

So ist es auch nur Weniges, was von den beiden Schülern Valentin's berichtet wird. Secundus unterschied in der höchsten Ogdoas eine rechte und eine linke Tetras, gar Licht und Finsterniss, verräth also einen dualistischen Zug, indem er den Unterschied des Männlichen und des Weiblichen so zugespitzt zu haben scheint. Hat er nun den Schatten, welchen Valentinus selbst erst durch den Fall des letzten Aeon eintreten liess, in die höchste Ogdoas selbst aufgenommen, so mochte er auch nicht mehr mit dem Meister den letzten Aeon selbst wirklich gefallen sein lassen, sondern nur eine von seinen Früchten. Secundus schloss sich in dieser Hinsicht mehr an die Barbelo-Gnosis (s. o. S. 234 f.) und an die Gnostiker des Irenäus I, 30, 2 an. Der abendländische Zweig des Valentinianismus ist ihm nachgefolgt.

Der „andere glänzende Lehrer“ verräth eine mehr pythagoreisirende Richtung, indem er eine oberste Tetras von *Μονότης*, *Ἑνότης*, *Μονάς*, *Ἕν* bildet, wobei es sehr bezeichnend ist, dass die erste Dyas die Monas nebst dem Hen, also die zweite Dyas „entlässt, ohne sie zu entlassen“, also ohne

die Gemeinschaft abzubrechen. Dass hier Kolarbasos, der Lehrer des Marcus, gemeint ist, wird dadurch bestätigt, dass wir bei Marcus dieselbe Lehre wiederfinden[527]). Zu dem Pythagoreismus des Kolarbasos, welcher wohl ein Aegyptier von Geburt war, stimmt auch die Astrologie, welche zugleich mit magischer Kunst ihm und dem Marcus nachgesagt wird[528]). Ausserdem wird ihm die Leugnung einer fleischlichen Anwesenheit des Erlösers zugeschrieben[529]), welche mit Valentin's Lehre in Bruchst. 3 Berührung hat. Kolarbasos wird den ersten Ansatz zu dem morgenländischen Zweige des Valentinianismus darstellen.

Der alte Bericht über Valentinus und seine beiden nächsten Schüler, welchen wir wenigstens vermuthungsweise auf Justinus zurückführen dürfen, ergänzt die Kenntniss der Lehre Valentin's, welche wir aus seinen eigenen Bruchstücken gewonnen haben, nicht unwesentlich. Er führt uns noch genauer

---

[527]) Irenäus adv. h. I, 15, 1: *τῇ Μονότητι συνυπάρχειν Ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαί, καθ᾽ ἃ προείρηται· Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν, ἐπὶ* (l. *δὶς*) *δύο οὖσαι τέσσαρα* (l. *τέσσαρες*) *ἐγένοντο· δὶς γὰρ δύο τέσσαρες.*

[528]) Irenäus, welcher den Kolarbasos bloss berührt, bezeichnet wohl nur seinen Schüler, den Magier Marcus, als Astrologen (I, 17, 1), wie ihn schon der ältere Presbyter bei Irenäus I, 15, 6 ansingt: *ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης.* Aber Hippolytus I stellt auch den Kolarbasos ausdrücklich als Astrologen dar. Zwar Pseudo-Tertullianus c. 15 fasst den Marcus und den Kolarbasus zusammen, wie c. 13 den Ptolemäus und den Secundus. Aber Philaster hält, wie Haer. 39. 40 den Ptolemäus und den Secundus, so auch nach Herakleon (Haer. 41) bestimmt auseinander den Marcus (Haer. 42) und den Kolarbasus (Haer. 43), welchen er freilich aus dem Vorgänger zum Nachfolger des Marcus macht. Da finden wir den Kolarbasus geradezu als Astrologen beschrieben: Post hunc (Marcum) Colorbasus, qui similiter in literis et numero elementorum astrorumque septem vitam omnium hominum et generationem consistere asserebat, non in Christi maiestate et potentia neque in ipsius carnali praesentia veram hominum sperari salutem advertebat. Epiphanius folgt hier dem Hippolytus I nur in der Stellung des Kolarbasus nach Marcus, sonst aber dem Irenäus (vgl. Lipsius I, 167 f.), wie auch Theodoret haer. fab. I, 12. Aber Hippolytus II bestätigt die Astrologie des Kolarbasos. Denselben rechnet er Phil. IV, 13 p. 50 zu denjenigen Häretikern, welche sich an die Astronomen anschlossen: *ὧν εἷς μὲν Κολάρβασος, ὃς διὰ μέτρων καὶ ἀριθμῶν ἐκτίθεσθαι θεοσέβειαν ἐπιχειρεῖ.* VI, 5 p. 160, s. Anm. 494. Dazu VI, 55 p. 222.

[529]) Vgl. Philaster in Anm. 528.

in den „lebendigen Aeon“ ein, dessen Urgrund die Zweiheit des Unaussprechlichen und der Schweigensstille ist, ein ungezeugter Urvater und eine ungezeugte Urmutter, von ihren Zeugungen geschieden durch einen ewigen Horos. Das erste von ihnen gezeugte Paar ist ein Sohn, welcher der „Vater“ aller weiteren Zeugung ist, und eine Tochter, die „Wahrheit“. So erhält man eine höchste Vierheit, deren zweites Paar eine zweite Vierheit hervorbringt, den Logos und das Leben, den Anthropos und die Ekklesia, so dass eine höchste Achtzahl geistiger Wesenheiten voll wird. Die zweite Vierheit ist noch fruchtbarer. Aus Logos und Leben geht eine Zehnzahl idealer Wesenheiten paarweise hervor, eröffnet durch einen kleineren Urgrund und die „Mischung“, beschlossen durch einen Eingeborenen und die „Seligkeit“. Aus dem Anthropos und der Ekklesia geht gleichfalls paarweise hervor eine Zwölfzahl idealer Wesenheiten, eröffnet durch den Helfer und die Pistis, beschlossen durch „den Gewünschten“ und die Weisheit. So kommt mit unverkennbarem Einfluss des Parsismus die bedeutsame Zahl von 30 idealen Wesenheiten zu Stande. Aus der Wahrheit wird der heilige Geist hervorgebracht, um die Aeonen, in welche er unsichtbar eingeht, zu untersuchen und zu befruchten, so dass sie der Wahrheit Frucht bringen. Das letzte Glied der idealen Welt bezeichnet aber den Uebergang von dem Idealen zu dem Realen. Die gefallene Weisheit, welche die simonianische Grundlage nicht verkennen lässt, verursacht eine Störung in der Lichtwelt. Der „Gewünschte“ zerfliesst, und ein zweiter Horos tritt ein, um das nicht gefallene Ideale von dem gefallenen zu scheiden. In dem gefallenen Idealen haben die drei Substanzen des Pneumatischen, des Psychischen und des Hylischen ihren Ursprung. Der Erstgeborene der gefallenen Weisheit ist der Christus, welcher die Erhebung aus der Schattenwelt der Realität in die Lichtwelt des Idealen urbildlich darstellt. In dieser Schattenwelt bleiben dagegen die beiden andern Söhne, der rechte und der linke Herrscher, der Weltschöpfer und der Teufel. Das Ziel kann nur sein die Erlösung des Pneumatischen aus dieser Schattenwelt der Materialität. Dazu diente auch Jesus, mag er nun von dem zerflossenen Theletos oder von dem emporgestiegenen Christus oder von dem Anthropos und der Ekklesia hergeleitet

worden sein. Auf alle Fälle werden Christus und Jesus, unbeschadet ihrer Einigung, irgendwie unterschieden. Nicht widerstreitend, sondern ergänzend schliesst sich dieser Bericht an die eigenen Bruchstücke Valentin's an. Und wohl begreiflich ist es, dass einer von den nächsten Schülern Valentin's den nach dem Falle der Weisheit eintretenden Schatten vermittelst der weiblichen Glieder bis in die höchste Sphäre der Lichtwelt zurückverlegte.

Trügt nicht alles, so sind wir mit Valentinus und seinen beiden ersten Schülern bis zu Justin's Darstellung in dem Syntagma gegen alle Häresien, aber auch bis zu Valentin's entschiedenem Bruche mit der herrschenden Kirche gekommen. Der kirchlichen Mehrheit galt Valentinus als Häretiker, dem Valentinus aber galten die gemeinen Christen als beschränkte „Galiläer". Ehe wir nun die weitere Gestaltung des Valentinianismus verfolgen, dürfen wir noch der justinischen Darstellung bis zu Ende nachgehen, indem wir den Marcion anschliessen.

7. Cerdon und Marcion.

Wir werden weder von der Darstellung des grundlegenden Häreseologen Justinus noch von dem geschichtlichen Entwicklungsgange der christlichen Häresie abweichen, wenn wir auf den Meister der speculativen Gnosis und seine nächste Schule den Kirchen-Reformator Marcion mit seinem gnostischen Vorgänger und Lehrer Cerdon folgen lassen[580]).

---

[580]) Vgl. zu dem Folgenden meine Abhandlung: Cerdon und Marcion, Z. f. w. Th. 1881. I. S. 1—37, welche hier wesentlich wiedergegeben und weiter geführt wird. Dass der Name *Μαρκίων* ein Deminutivum von *Μάρκος* ist, habe ich schon oben (S. 28, Anm. 37) bemerkt. So finden wir *Ἰσίων* für *Ἰσίδωρος*, *Ἡφαιστίων* für *Ἥφαιστος*, *Παρμενίων* für *Παρμένων* (d. h. *παραμένων*), neben *Παρμενᾶς* und *Παρμενίδης*, *Εὐρυτίων* für *Εὔρυτος* (vgl. Phil. Buttmann's Griech. Gramm. 21. Aufl. S. 119, Anm. 12), *Κοδρατίων* (bei Philostratus vit. sophist. II, 6 p. 250) für *Κόδρατος* (vgl. W. H. Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aristide, 1867, p. 32), *Καλλιστίων* (Rhodon bei Eusebius KG. V, 13, 8) für *Κάλλιστος*. Die Anhänger Marcion's konnten also auch als *Μαρκιανοὶ* bezeichnet werden.

A. Harnack (I, 14 f.) hat freilich aus der Art, wie Justinus in der grossen Apologie den Marcion als den dritten Archihäretiker an Simon und Menander anschliesst, die Ueberzeugung gewonnen, dass Justinus den so eigenartigen Marcion gar nicht als einen Schüler des syrischen Gnostikers Cerdon, sondern als einen vollkommenen Autodidakten dargestellt habe, welcher zwar nicht als Gott selbst, wie der Magier Simon, auch nicht als der gottgesandte Erlöser der Menschheit, wie Menander, aber als der gottgesandte Reformator der Kirche aufgetreten sei und bereits blühte, als Valentinus und Basilides erst knospten, dessen Wirksamkeit also der Zeit der grossen gnostischen Systeme vorherging (vgl. I, 33 f. 78).

Marcion's Eigenart sei so gross, dass er mit der gangbaren Gnosis in keinem näheren Zusammenhange gestanden und den Cerdon gar nicht zum Vorläufer gehabt haben könne. „Ganz anders, wie die Gnostiker, die ihren abstrusen theoretischen Speculationen folgend die christlichen Massen weit hinter sich liessen und ihnen als Psychikern eine gewisse relative Berechtigung einräumten, fühlt er sich berufen, eben in diesen Massen zu wirken und den Glauben, der sie beseelte, zu reinigen und umzugestalten. Weil er davon durchdrungen war, dass den Formen, in denen das katholische Christenthum seiner Zeit sich ausgeprägt hatte, nicht nur keine Berechtigung zukomme, sondern sie geradezu unchristlich, ja widerchristlich seien, glaubt er sich erkoren, in reformatorischer Weise unmittelbar auf die Urgeschichte des Christenthums wieder zurückzugehen und als einziger Wegweiser in Mitten einer seiner Meinung nach in das Judenthum zurückfallenden Christenheit diese wieder auf die rechte Bahn zu weisen. In diesem Sinne ist er allerdings überzeugt, selbst eine hohe Mission zu haben: denn wie es einst Paulus von Gott beschieden gewesen ist, die wahre Predigt Christi unverfälscht ans Licht zu bringen, so ist es drei Menschenalter später ihm zugefallen, in gleicher Weise noch einmal die irrende Kirche zu warnen." Wenn nun Paulus sein Evangelium von keinem Menschen empfangen oder über dasselbe Belehrung erhalten haben wollte (Gal. 1, 12): so soll auch dieser zweite Paulus für sein Reformations-Evangelium keinen Lehrmeister, wie Cerdon, gehabt haben, vielmehr als ein ureigener Reformator der

Kirche hervorgetreten sein. Allein, wenn Marcion nicht, wie die übrigen Gnostiker, ein blosser Mann der Schule, sondern vor allem ein Mann der That und des Lebens war, wenn er nicht sowohl auf einen Lehranhang, sondern auf Reformation der ganzen Kirche ausging: so thut es seiner Eigenart ja keinen Eintrag, wenn er die Schule eines Gnostikers, wie Cerdon, durchgemacht, aber seine eigenthümliche Bedeutung als Begründer einer häretischen Welt-Kirche erlangt haben sollte. Marcion behält genug übrig, wenn er die Häresie auch nur aus der esoterischen Schullehre in das öffentliche Leben der Kirche hinübergeführt haben sollte. Wir haben es ja auch schon als auf täuschendem Scheine beruhend erkannt, dass Justinus den Marcion vor Valentinus, Basilides, Satornilos u. s. w. gestellt und einen Lehrer desselben, wie den syrischen Gnostiker Cerdon, ausgeschlossen haben sollte, und müssen von vorn herein die Behauptung abweisen, dass der vermeintliche Autodidakt Marcion erst durch Irenäus zu einem Schüler und Nachfolger Cerdo's gemacht sein sollte (s. o. S. 25 f.).

Von allen Ketzern des Urchristenthums hat allerdings keiner so gewaltig die Mitwelt und die Nachwelt bewegt, keiner so nachhaltig fortgewirkt, wie Marcion aus Pontus, der Landsmann des philosophischen Sonderlings Diogenes von Sinope. Die lange Reihe schriftlicher Bestreitungen Marcion's beginnt mit seinem Zeitgenossen Justinus, welcher nach dem Syntagma gegen alle Häresien noch zu einem eignen Syntagma gegen Marcion genöthigt ward (s. Anm. 7). Von beiden Syntagmen sind jedoch nur ein paar Bruchstücke erhalten, und Justin's Darstellung Marcion's lernen wir fast nur aus der grossen Apologie kennen. Verloren gegangen ist auch der Brief des Dionysius von Korinth (etwa seit 171) an die Gemeinde von Nikomedien, in welchem die Häresie Marcion's bestritten ward[531]. Verloren gegangen sind noch weitere Streitschriften, theils gegen Marcion und seine Schule allein, theils gegen ihn und andre Häretiker: des Theophilus von

[531]) Vgl. Eusebius KG. IV, 23, 3. Bei Hieronymus epi. 70 (84) ad Magnum (Opp. I, 426) wird Dionysius von Korinth als einer von denjenigen genannt, qui haereseon singularum venena ex quibus philosophorum fontibus emanarint, multis voluminibus explicarunt.

Antiochen[532]), des Philippus von Gortyna und die besonders gerühmte des Modestus[533]). Nur ein Bruchstück besitzen wir von des Melito von Sardes drei Büchern *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ*, welche Anastasius Sinaita (Hodeg. c. Aceph. c. 13) gegen den doketischen Marcion gerichtet sein lässt. Die erste vollständig auf uns gekommene Schrift, welche Marcion's Lehre wenigstens in den Grundzügen darlegt, ist das Werk des Irenäus, welcher freilich eine eigene Widerlegung Marcion's aus den von ihm selbst noch anerkannten heiligen Schriften erst in Aussicht stellt (s. Anm. 13). Dass er eine solche Widerlegungsschrift gegen Marcion wirklich verfasst habe, schliesst Lipsius (II, S. 59, 2) aus Eusebius (s. Anm. 533), welchem man noch den Theodoret beifügen kann (s. Anm. 93). Den Marcion führt Irenäus ausdrücklich als Cerdo's Nachfolger ein. Nicht bloss als Nachfolger, sondern als blosser Schüler Cerdo's hat dann Hippolytus I. II den Marcion dargestellt, von welchem uns noch eine eigene Schrift gegen Marcion gemeldet wird[534]). Wenigstens Bruchstücke hat uns Eusebius KG. V, 13 mitgetheilt von des Asiaten und Tatianus-Schülers Rhodon Schrift gegen Marcion. Werthvoll sind die gelegentlichen Aeusserungen des alexandrinischen Clemens über Marcion in dem grossen Werke der Stromata (seit 194). Eine eingehende Darlegung und Widerlegung Marcion's hat der

---

[532]) Eusebius KG. IV, 24: *ὁ γέ τοι Θεόφιλος σὺν τοῖς ἄλλοις κατὰ τούτων* (haereticorum) *στρατευσάμενος δῆλός ἐστιν ἀπό τινος οὐκ ἀγεννῶς αὐτῷ κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένου λόγου, ὃς καὶ αὐτὸς μεθ᾽ ὧν ἄλλων εἰρήκαμεν εἰσέτι νῦν διασέσωσται.* Vgl. Theodoret haer. fab. I, 25.

[533]) Eusebius KG. IV, 25: *Φίλιππός γε μήν, ὃν ἐκ τῶν Διονυσίου φωνῶν τῆς ἐν Γορτύνῃ παροικίας ἐπίσκοπον ἔγνωμεν, πάνυ γε σπουδαιότατον πεποίηται καὶ αὐτὸς κατὰ Μαρκίωνος λόγον, Εἰρηναῖος δὲ ὡσαύτως καὶ Μόδεστος, ὃς καὶ διαφερόντως παρὰ τοὺς ἄλλους τὴν τοῦ ἀνδρὸς εἰς ἔκδηλον τοῖς πᾶσι κατεφώρασε πλάνην, καὶ ἄλλοι δὲ πλείους, ὧν παρὰ πλείστοις τῶν ἀδελφῶν εἰσέτι νῦν οἱ πόνοι διαφυλάττονται.* Vgl. Theodoret a. a. O.

[534]) Vgl. Eusebius KG. VI, 22. Hieronymus de vir. illustr. 61, nach Nikephoros Kallistos KG. IV, 31 ein *ἀντιρρητικὸν πρὸς Μαρκίωνα*. Georgios Syncellus Chron. p. 358 (I, 674 ed. Bonn.) lässt den Hippolytus *πρὸς Μαρκίωνα καὶ τὰς λοιπὰς αἱρέσεις* geschrieben haben. Manche denken übrigens an die auf des Hippolytus Bildsäule verzeichnete Schrift *περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν*.

montanistische Tertullianus 205 oder bald darauf verfasst in den 5 Büchern adv. Marcionem, indem er den Marcion bestimmt für Cerdo's Schüler erklärt. Auch der valentinianische Bardesanes von Edessa († um 225) hat Streitschriften gegen den Marcionismus verfasst[535]. Noch im 3. Jahrhundert wird ein Pseudo-Tertullianus ein Gedicht in 5 Büchern gegen den in Rom immer noch nachwirkenden Marcion gedichtet haben[536]. Im 4. Jahrhundert bietet des Adamantios Dialog περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως eine eingehende Bestreitung des Marcionismus, welche über Cerdon als Marcion's Vorgänger nichts sagt, aber auch nicht gegen ihn zeugt. Ephräm der Syrer gedenkt auch des Marcion gegnerisch und scheint dessen Commentar zu dem Evangelium zu kennen[537]. Dagegen Philaster haer. 44. 45 schreibt den Hippolytus I aus und fügt ein paar unpassende Zuthaten hinzu. Epiphanius (Haer. XLI. XLII) schreibt wenigstens nicht bloss den Hippolytus I, sondern vielleicht auch die besondere Schrift des Hippolytus gegen Marcion aus (s. Anm. 534) und fügt eine eigene Widerlegungsschrift hinzu. Noch Theodoret von Cyrus († 457) haer. fab. I, 24 hat den Cerdon und Marcion als Lehrer und Schüler zusammengefasst. Von Cerdon als Marcion's Lehrer oder Vorgänger schweigt in dem 5. Jahrhundert erst der armenische Bischof Esnig in der 4. Abtheilung seiner „Zerstörung der Ketzer", indem er die Häresie Marcion's darlegt und widerlegt[538]. So viele schriftstellerische Gegner hat Marcion

---

[535]) Vgl. meine Schrift: Bardesanes der letzte Gnostiker, 1864, S. 9, Anm. 2. S. 11, Anm. 1. S. 13, Anm. 1. S. 16, Anm. 2.

[536]) Vgl. meine Anzeige von Ernst Hückstädt's Schrift: „Ueber das pseudo-tertullianische Gedicht adv. Marcionem", 1875, in der Z. f. w. Th. 1876, I, S. 154 f.

[537]) Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo, in latinum translata a J. B. Aucher —, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Moesinger, Venet. 1876. Dazu vgl. A. Harnack, Tatian's Diatesseron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus (in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. IV, Heft 4. 1881, S. 471—505).

[538]) Vgl. Carl Friedr. Neumann, Marcion's Glaubenssystem mit einem Anhange über das Verhältniss der Lehre Mani's zum Parsismus, dargelegt von Esnig. — Aus dem Armenischen übersetzt, in der

hervorgerufen. Gegen Cerdon als seinen Vorgänger streitet im Alterthum niemand, weder der Erste, Justinus, dessen betreffende Schriften nicht erhalten sind, noch der Letzte, Esnig, welcher den Cerdon bloss bei Seite lässt.

Justinus stellt den Marcion aus Pontus als den Hauptketzer der Gegenwart dar, in welchem die Lästerung des Weltschöpfers ihren Gipfel erreicht habe. In der ganzen Menschheit verbreite er mit vielem Erfolge die Lehre, dass über dem Weltschöpfer und seinem durch die Propheten vorherverkündigten Sohne oder Christus ein grösserer Gott nebst einem andern Sohne anzunehmen sei (s. o. S. 24 f.). Während Simon's und Menander's Schüler, als welche Justinus den Satornil, Basilides, Valentinus u. s. w. noch angesehen haben wird, nur den Wissenden einen höhern Gott vortrugen und mit dem Gotte der Welt und der Gesetzesreligion noch nicht offen brachen[589]), predigte Marcion dieselbe Grundlehre nicht nur weit schroffer, auch verschärft durch die Verleugnung des von den Propheten vorhergesagten Christus, sondern, was die Hauptsache ist, er predigte sie auch aller Welt. Marcion wollte auch von Simon als seinem geistigen Stammvater nichts mehr wissen (s. Anm. 65). Da reichte das Schema der Simon- und Menander-Jüngerschaft, in welches Justinus die übrigen Gnostiker brachte, nicht mehr aus. Anstatt nun aber seine ursprüngliche Auffassung der Häresie als Erzeugniss samaritisch-magischer Selbstvergötterung umzugestalten, schloss Justinus den eigenartigen Marcion einfach als dritten Hauptketzer an, ohne allen Zusammenhang desselben mit der gangbaren Gnosis irgend leugnen zu wollen oder den Vorgang eines Cerdon auszuschliessen. Von solcher Ureigenheit Marcion's, dass er in gar keiner Abhängigkeit von der gangbaren

Zeitschrift für die histor. Theologie 1834. I. S. 71—78 und W. Windischmann in den „Bayerischen Annalen für Vaterlandskunde und Literatur" vom 25. Januar 1834. Eine französische Uebersetzung gab Le Vaillant de Florival, Paris 1853. Berichtigungen, welche Hübschmann gegeben, theilt A. Harnack mit (Z. f. w. Th. 1876. I. S. 84 f.).

[589]) Beklagten sich doch noch die späteren Valentinianer, wie Irenäus adv. h. III, 15, 2 schreibt, de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos etc.

Gnosis gestanden hätte, weiss auch Hegesippus nichts, als er um 180 seine Ὑπομνήματα schrieb. Vielmehr leitet er von den 7 israelitischen Häresien, abgesehen von Thebuthis, zunächst den Simon und die Simonianer, den Kleobios und die Kleobianer, den Dositheos und die Dositheaner, den Gorthäos und die Gorathener, von allen diesen die Menandrianisten, Markianisten (Marcionisten), Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer her (s. o. S. 32 f.).

Irenäus lässt den Marcion aus Pontus auch keineswegs von vorn herein als Häretiker auftreten, sondern ehe er nach Rom kam, mit Polykarp von Smyrna, dem Jünger des Apostels Johannes, bekannt geworden sein (s. Anm. 544), woraus man doch sieht, dass Marcion damals noch kein Ketzer war. Dann lässt Irenäus erst den Cerdon, welcher von den Simonianern ausgegangen sei, unter Bischof Hyginus (etwa 136—140) nach Rom kommen und lehren: der Gott des Gesetzes und der Propheten sei ein andrer, als der Vater Jesu Christi, jener bekannt, dieser unbekannt, jener gerecht, dieser gut[540]. Um seinen häretischen Autodidakten Marcion aufrecht zu erhalten, muss A. Harnack den Cerdon für eine willkürliche Einschaltung des Irenäus erklären, welcher die folgenden Häreseologen blindlings gefolgt seien. Die Willkür ist aber, wie wir schon gesehen haben, nicht auf Seiten des alten, sondern des jüngsten Häreseologen. Cerdon schliesst sich bei Irenäus auch recht gut an die älteren Häretiker an. Simon wollte, wie wir schon durch Justinus erfahren, des obersten Gottes sichtbare Erscheinung sein. Menander lehrte schon primam virtutem incognitam hominibus (s. o. S. 187). Saturninus stellte an die Spitze unum Patrem incognitum omnibus (s. o. S. 190). Cerdon lehrte dann, dass dieses Urwesen sich durch Güte von dem gerechten Gotte des Alten Test. unterscheide[541].

---

[540]) Adv. haer. I, 27, 1: *Κέρδων δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβὼν καὶ ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου ἔνατον* (octavum Irenaei interpres, cf. III, 3, 3. 4, 3) *κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος ἐδίδαξε τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν κεκηρυγμένον θεὸν μὴ εἶναι πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· τὸν μεν γὰρ γνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνῶτα εἶναι, καὶ τὸν μὲν δίκαιον, τὸν δέ ἀγαθὸν ὑπάρχειν.*

[541]) So fragt schon der Simon des Pseudo-Clemens (Recogn. III, 38): Quomodo potest unum atque idem et bonum esse et iustum? Freilich

Irenäus weiss von Cerdon noch mehr, als er hier aus seiner Quellenschrift mittheilt. An einem andern Orte berichtet er, dass Cerdon nach einer Beichte seiner Irrlehre in die römische Christengemeinde aufgenommen ward und sich, wenn auch mit mehrfachem Anstosse, noch erhielt, bald heimlich irrelehrend, bald beichtend, bald zurechtgewiesen und die Zusammenkunft mit den Brüdern meidend[542]. Als dieses Cerdon Nachfolger lässt nun Irenäus den Marcion stark geworden sein unter Aniketos, welcher etwa 155—166 Bischof von Rom war. In den Anfang dieses Episkopats ist gerade nach Irenäus der Besuch des bereits 85jährigen Polykarp von Smyrna in Rom zu setzen[543]. Zu dem greisen Bischofe Asiens trat Marcion als früherer Bekannter mit der Frage: „Erkennst du uns"?, erhielt aber die Antwort: „Ich erkenne den Erstgeborenen des Satanas"[544]. Alles dieses hat Irenäus da, wo er in der Uebersicht der Häresien von Simon an (I, 23—31)

Recogn. II, 58: Nescio, quomodo haec virtus vel bona vel iusta appellanda sit (vgl. c. 55).

[542]) Adv. haer. III, 3, 4: *Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου, ὅς ἦν ἔνατος* (octavus Iren. int.) *ἐπίσκοπος,* (saepe add. Iren. int.) *εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν* (*πάλιν* om. Iren. int.) *ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ᾽ οἷς ἐδίδαξε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.* Marcion autem illi succedens invaluit sub Aniceto. Was das *ἐξομολογεῖσθαι* bedeutet, lehrt I, 13, 5: *αὕτη τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε,* ebdas. §. 7: *αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται.*

[543]) Irenäus schreibt adv. h. III, 3, 4 über Polykarp von Smyrna: *ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν* (Valentinus, Marcion u. s. w.) *ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.* Dem römischen Bischofe Victor (189—198 oder 199) schreibt er (bei Eusebius KG. V, 24, 16): *καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνικήτου.* Polykarp's Besuch in Rom setzt Lipsius (der Märtyrertod Polykarp's, Z. f. w. Th. 1874, II. S. 205 f.) 154 oder 155 an. Ich habe 155 vorgezogen (Polykarp von Smyrna, Z. f. w. Th. 1874. III. S. 322 f.).

[544]) Adv. haer. III, 3, 4: *Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πολύκαρπος Μαρκίωνί ποτε εἰς ὄψιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι ‚Ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς'; ἀπεκρίθη ‚Ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ.* Th. Zahn's Meinung, diese Begegnung werde zu einer andern Zeit, als da Polykarp in Rom war, vorgefallen sein, hat Lipsius a. a. O. hinreichend beleuchtet.

auf Cerdon und Marcion kam, noch nicht mitgetheilt, also, wie man annehmen darf, in seiner Quellenschrift (ich meine: Justin's Syntagma) noch nicht vorgefunden. Dort stellt er den Marcion wohl als Cerdo's Nachfolger, aber keineswegs als seinen Nachtreter dar, lässt ihn vielmehr über Cerdo's Lehre wesentlich hinausgehen. Cerdon, welcher kurz vor 140 nach Rom kam, konnte sich mit verschämter Lästerung des Weltschöpfers in der rechtgläubigen Kirche noch nothdürftig halten. Marcion schritt als Cerdo's Nachfolger fort zu offenem Bruche mit der rechtgläubigen Kirche, indem er die Lästerung schamlos vortrug und die Gerechtigkeit des alttestamentlichen Gottes als eine Art Bosheit fasste. Irenäus fährt ja adv. haer. I, 27, 2 fort: *Διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν* (Cerdonem) *Μαρκίων ὁ Ποντικὸς ηὔξησε τὸ διδασκαλεῖον ἀπηρυθριασμένως βλασφημῶν* eum qui a lege et prophetis annunciatus est deus, malorum factorem et bellorum concupiscentem et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum dicens [545]). Als weitere Lehre Marcion's trägt Irenäus vor, dass Jesus als „des Vaters“ Gesandter unter dem Statthalter Pontius Pilatus in Menschengestalt den Bewohnern von Judäa geoffenbart ward, Gesetz und Propheten und alle Werke des Weltschöpfers auflösend, was er bei Cerdon wenigstens noch nicht erwähnt hat. Wenn Marcion ferner das Heil oder die Seligkeit nur den Seelen, nicht dem aus Erde entnommenen Leibe, und nur denjenigen, welche seine Lehre annahmen, zutheil werden liess, so lässt sich, wenigstens in letzterer Hinsicht, eine Schärfung der Lehre Cerdo's kaum verkennen. Als etwas Unerhörtes, was Cerdon noch nicht gelehrt haben kann, hebt Irenäus adv. h. I, 27, 3 es hervor, dass Marcion zu der Lästerung gegen Gott vere diaboli os accipiens hinzufügte: Kain und Seinesgleichen, die Sodomiter, Aegyptier und Ihresgleichen, alle noch so lasterhaften Heiden seien selig geworden, als der Herr in die Unterwelt hinabstieg und sie, die ihm zuliefen, in sein

---

[545]) Vgl. adv. haer. III, 12, 12: et quidem hi qui a Marcione sunt statim blasphemant fabricatorem dicentes eum malorum factorem, propositum initii sui (*τὴν τῆς ἀρχῆς αὐτῶν πρόθεσιν*) tolerabiliorem habentes, duos naturaliter dicentes distantes ab invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum.

Reich aufnahm, wogegen Abel, Henoch, Noa und die übrigen Gerechten, der Patriarch Abraham und die Seinen nebst allen Propheten und Gott Wohlgefälligen an der Seligkeit keinen Antheil erhielten, da sie in der Meinung, Gott versuche sie wieder, Jesu fern blieben. Vollends kann Irenäus bei Cerdon das noch gar nicht vorgefunden haben, was Justinus (so weit wir nachkommen können) nicht einmal bei Marcion erwähnt, die Verstümmelung der heiligen Schriften. Irenäus bemerkt adv. h. I, 27, 2: Et super haec id quod est secundum Lucam evangelium circumcidens et omnia quae sunt de generatione domini conscripta auferens et de doctrina sermonum domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem huius universitatis suum patrem confitens dominus conscriptus est, semet ipsum esse veraciorem, quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium, sed particulam evangelii tradens eis. similiter autem et apostoli Pauli epistolas abscidit auferens quaecunque manifeste dicta sunt ab apostolo de eo deo qui mundum fecit, quoniam hic pater domini nostri Iesu Christi, et quaecunque ex propheticis memorans apostolus docuit praenunciantibus adventum domini. (Aehnlich adv. h. III, 11, 7. 9. 14, 4.) Neben der masslosen Herabsetzung des Gottes der Welt und des Alten Test. hebt Irenäus als Marcion's ureigene That eben diese Verstümmelung der heiligen Schriften hervor (s. Anm. 13). Solche Frevelthat kann Irenäus dem Cerdon noch nicht zugeschrieben haben. Dieses Unternehmen kann er auch von Justinus, welcher ja zu Paulus und dessen Briefen noch fremd genug stand, noch nicht widerlegt, schwerlich überhaupt erwähnt gefunden haben. Denn eben wegen dieser Verstümmelung will er in einer besondern Schrift den Marcion aus dessen eigenen heiligen Schriften widerlegen, wie es späterhin Tertullianus und Epiphanius gethan haben[546]). Irenäus lässt also den Marcion wohl Cerdo's Nachfolger sein, aber doch auch wesentlich über ihn hinausgehen, die Herabsetzung des alt-

---

546) Lipsius (II, S. 59, 2) meint, Irenäus habe sein Vorhaben einer eigenen Widerlegungsschrift gegen Marcion noch ausgeführt, für welche Meinung man sich allerdings auf Eusebius KG. IV. 25 und Theodoret haer. fab. I, 25 berufen kann.

testamentlichen Gottes steigern zu schamloser Lästerung, die Gerechtigkeit desselben zu einer Art Bosheit, den Abstand Christi von dem Gotte des Gesetzes zu einer offenen Befeindung desselben, zu einer Preisgebung seiner Freunde und Erlösung seiner Feinde und als etwas ganz Neues hinzufügen die Verstümmelung der heiligen Schriften. Wenn Marcion eine eigene Sammlung heiliger Schriften zurecht macht, so tritt er auch bei Irenäus aus der „Schule", welche er von Cerdon übernimmt, heraus in das Leben, wird Stifter einer eigenen Gemeinde und führt die Häresie fort bis zum Schisma. Und während Cerdon noch von den Simonianern ausgegangen ist, will Marcion den Urketzer Simon gar nicht mehr als seinen geistigen Stammvater anerkennen (s. Anm. 65). Da wird man schwerlich mit Harnack (I, S. 53 f.) behaupten dürfen: jedenfalls könne die grosse Abhängigkeit, in welche Marcion seit Irenäus dem Cerdon gegenüber gestellt werde, unmöglich aus Justin's Syntagma stammen. Diese Auffassung müsse sich vielmehr erst in der Folgezeit allmählich Bahn gebrochen haben. Je weniger man eigentlich von Cerdon wusste, desto leichter sei man geneigt gewesen, ihm schon das ganze marcionitische System als dem Urheber desselben zuzuschreiben. Harnack irrt, wenn er dieser Auffassung schon den Irenäus huldigen sieht. Derselbe ist fern davon, den Marcion nach Zeit und Umständen herabzusetzen, lässt ihn vielmehr über seinen Vorgänger weit hinausgehen. Auch weiss er über Cerdon (s. Anm. 542) mehr, als er (I, 27, 1) aus seiner Quellenschrift mittheilt.

Der Autodidakt Marcion, welcher von Cerdon als Vorgänger nichts weiss, findet nur scheinbar Bestätigung bei Clemens v. Alex. in den um 194 n. Chr. geschriebenen *Στρωματεῖς*. Da begegnet uns Marcion nicht bloss als *Ποντικός* (Str. III, 4, 25 p. 522), sondern auch, wie es auf den ersten Blick scheint, als älterer Zeitgenosse des Basilides und des Valentinus. Wir haben aber (S. 41 f.) gesehen, dass Clemens Str. VII, 17, 106 p. 898 vielmehr dem Basilides, welcher einen Schüler des Petrus, und dem Valentinus, welcher einen Schüler des Paulus als Lehrer gehabt haben wollte, den Marcion als einen Solchen gegenüberstellte, welcher noch in höheren Jahren mit Jüngeren, wie Cerdon, verkehrt habe. Wieder ein Zeugniss,

dass Marcion gar nicht von vorn herein, sondern erst in höheren Lebensjahren ein Ketzer geworden ist. Von Marcion vor Simon kann vollends nicht die Rede sein. Sonst vervollständigt der alexandrinische Clemens unsre Kenntniss Marcion's und seiner Schule. Auf Matthias und seine Ueberlieferungen scheinen sich auch die Marcioniten berufen zu haben (s. o. S. 43). Die Entstehung der Welt leiteten die Marcioniten von der bösen Hyle und dem gerechten Demiurgen her, welchem sie nach dem Rathe des guten, fremden Gottes durch Enthaltung von der Ehe [547]), überhaupt durch Enthaltung von seinen Schöpfungen [548]) trotzen

---

[547]) Clemens Alex. Strom. III, 3, 12. 13 p. 515 sq.: *Ἤδη δὲ εἰ αὐτός τε ὁ Πλάτων καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, καθάπερ οὖν ὕστερον καὶ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος, κακὴν τὴν γένεσιν ὑπειλήφεσαν, πολλοῦ γε ἔδει κοινὰς αὐτὸν ὑποτίθεσθαι τὰς γυναῖκας. ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ, ᾧ δὴ λόγῳ μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον τὸν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμου βούλονται, ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν καὶ σπεύδοντες πρὸς τὸν κεκληκότα ἀγαθόν, ἀλλ' οὐ τὸν* (l. *ἀλλότριον*), *ὥς φασι, θεὸν ἐν ἄλλῳ τρόπῳ, ὅθεν οὐδὲν ἴδιον καταλιπεῖν ἐνταῦθα βουλόμενοι οὐ τῇ προαιρέσει γίνονται ἐγκρατεῖς, τῇ δὲ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρᾳ μὴ βουλόμενοι χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν. ἀλλ' οὗτοί γε ἀσεβεῖ θεομαχίᾳ τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν τῆς μακροθυμίας καὶ χρηστότητος τοῦ θεοῦ καταφρονοῦντες, εἰ καὶ μὴ γαμεῖν ἐθέλουσιν, ἀλλὰ τροφαῖς χρῶνται ταῖς κτισταῖς καὶ τὸν ἀέρα τοῦ δημιουργοῦ ἀναπνέουσιν, αὐτοῦ τε ὄντες ἔργα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῦ καταμένοντες, τὴν τε ξένην, ὥς φασι, γνῶσιν εὐαγγελίζονται κἂν κατὰ τοῦτο χάριν ἐγνωκέναι τῷ κυρίῳ τοῦ κόσμου ὀφείλοντες, καθὸ ἐνταῦθα εὐηγγελίσθησαν. ἀλλὰ πρὸς μὲν τούτους ὁπόταν τὸν περὶ ἀρχῶν διαλαμβάνωμεν λόγον, ἀκριβέστατα διαλεξόμεθα. οἱ φιλόσοφοι δέ, ὧν ἐμνήσθημεν, παρ' ὧν τὴν γένεσιν κακὴν εἶναι ἀσεβῶς ἐκμαθόντες οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος καθάπερ ἰδίῳ δόγματι φρυάττονται, οὐ φύσει κακὴν βούλονται ταύτην εἶναι, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τῇ τὰ ἀληθὲς διαδούσῃ* (l. *διοδούσῃ* vel *διοδευούσῃ*). *κατάγουσι γὰρ ἐνταῦθα τὴν ψυχὴν θείαν οὖσαν καθάπερ εἰς κολαστήριον τὸν κόσμον· ἀποκαθαίρεσθαι δὲ ταῖς ἐνσωματουμέναις ψυχαῖς προσήκει κατ' αὐτούς. κἄστιν τὸ δόγμα τοῦτο οὐ τοῖς ἀπὸ Μαρκίωνος ἔτι, τοῖς δὲ ἐνσωματοῦσθαι καὶ μετενδεῖσθαι καὶ μεταγγίζεσθαι τὰς ψυχὰς ἀξιοῦσιν οἰκεῖον κτλ.*

[548]) Strom. III, 4, 25 p. 522: *Τῶν δὲ ἀφ' αἱρέσεως ἀγομένων Μαρκίωνος μὲν τοῦ Ποντικοῦ ἐπεμνήσθημεν δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτουμένου· γίνεται δὲ αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας αἴτιος, εἴγε τοῦτο ἐγκράτειαν ῥητέον, αὐτὸς ὁ δημιουργός, πρὸς ὃν ὁ θεομάχος οὗτος γίγας ἀνθεστάναι οἰόμενος ἄκων ἐστὶν ἐγκρα-*

wollten[549]). Die Schöpfung des Demiurgen erklärte Marcion für schlecht[550]).

Dass Marcion erst in Rom von dem rechten Glauben abtrünnig ward und als Cerdo's Schüler auf die Bahn der Häresie gerieth, bezeugt ausdrücklich Tertullianus, welcher mit der Kirchengeschichte Roms nicht unbekannt war. Derselbe hat in den 5 Büchern adversus Marcionem, geschrieben 205 oder bald darauf, nicht bloss, wie Justinus, Marcion's Lästerung des alttestamentlichen Gottes mit allem, was dazu gehört, nicht bloss, wie Irenäus, seine Wendung des Begriffs der Gerechtigkeit, seine Verstümmelung der h. Schriften u. s. w., sondern auch seine asketischen Grundsätze dargelegt und widerlegt, überhaupt zuerst den ausgebildeten Marcionismus gezeichnet. Tertullianus weiss nicht nur, dass Marcion aus Pontus stammte, sondern auch, dass er ursprünglich ein Schiffsherr war[551]), was ungefähr gleichzeitig Rhodon bestätigt[552]). Dass Marcion die Schifferei längere Zeit betrieben und gute Geschäfte gemacht hat, lässt sich aus dem grossen Geldgeschenke erschliessen, von welchem wir gleich erfahren werden. Fraglich ist nur, ob Marcion schon Christ war, als seine Schiffe die Meere durchfuhren. Tertullianus begünstigt diese Annahme nicht, da er den Marcion „in erster Glaubensgluth" der rechtgläubigen Kirche Roms sein Geldgeschenk machen lässt (s. Anm. 553). Doch verbietet er uns die Vorstellung

---

της κατατρέχων καὶ τῆς κτίσεως καὶ τοῦ πλάσματος, κἂν συγχρήσωνται τῇ τοῦ κυρίου φωνῇ λέγοντος τῷ Φιλίππῳ ‚Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀκολούθει μοι' (Matth. VIII, 22. Luc. IX, 60).

549) Strom. IV, 8, 68 p. 593: οὐδὲν γὰρ κωλύει πολλάκις τὴν αὐτὴν παρατίθεσθαι γραφὴν εἰς ἐντροπὴν Μαρκίωνος, ἤν πως μεταβάληται πεισθείς, εὐχάριστον δεῖν μαθὼν τὸν πιστὸν εἶναι τῷ δημιουργῷ θεῷ τῷ καλέσαντι ἡμᾶς καὶ εὐαγγελισαμένῳ ἐν σώματι. Da wird Marcion übrigens noch als lebend vorausgesetzt, vielleicht in einer älteren Ausarbeitung, welche Clemens bei der Herausgabe seines Werkes stehen liess. Oder sollte Marcion = Marcioniten sein?

550) Strom. IV, 7, 45 p. 584: ἵνα μή, ὡς Μαρκίων, ἀχαρίστως ἐκδέξηταί τις τὴν δημιουργίαν κακήν.

551) Adv. Marcion. I, 18: nos Marcionem nauclerum novimus. III, 6: scilicet nauclero illi non quidem Rhodia lex, sed Pontica caverat, errare Iudaeos in Christum suum non licere. de praescr. haer. 30 (s. Anm. 553).

552) Bei Eusebius KG. V, 13, 3: ὁ Ποντικὸς ναύκληρος.

nicht, dass Marcion auf seinen Fahrten auch den Polykarp in Smyrna kennen lernte und vielleicht auch durch ihn für das Christenthum gewonnen ward. Ausdrücklich berichtet Tertullianus, dass Marcion noch in Rom eine Zeit lang der katholischen Kirche angehört hat. Ihm verdanken wir die wichtige Nachricht, dass Marcion in die römische Christengemeinde mit dem reichen Geschenke von 200(000) Sesterzen (über 30000 Mk.) eintrat, freilich sich bald als einen unruhigen Geist erwies, welcher den Frieden der Gemeinde störte, daher mehr als einmal ausgestossen ward, bis er schliesslich sammt dem eingebrachten Gelde ausgeschieden und für einen Ketzer erklärt ward, wogegen er sich in einem offenen Schreiben über die Trennung von der herrschenden Kirche erklärte[553]). Auf

[553]) Adv. Marcionem I, 1: Marcion deum quem invenerat extincto lumine fidei suae amisit. non negabunt discipuli eius, primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus, ut hinc iam destinari possit haereticus, qui deserto quod prius fuerat id postea sibi elegerit, quod retro non erat. IV, 4: Quod ergo pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio eius inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcione est, quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, proiectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descivit. quid nunc, si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem illius adversus epistulam quoque ipsius? quid si nec epistulam agnoverint? So redet Tertullianus de carne Chr. c. 2 den Marcion an: eo magis mortuus es, quo magis non es Christianus, qui, cum fuisses, excidisti rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistula, et tui non negant, et nostri probant (vgl. c. 4). Die „erste Glaubensgluth“ könnte an sich noch auf Pontus führen, wenn es nur feststände, dass Marcion von Hause aus Christ gewesen wäre. Dass aber die rechtgläubige Kirche, in welche Marcion mit klingender Münze eintrat, in welcher er freilich nicht lange geduldet ward, keine andere als die römische war, lehrt de praescr. haer. c. 30: Ubi tunc Marcion, Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? ubi tunc Valentinus, Platonicae sectator? nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati venena doctrinarum suarum disseminaverunt. postmodum Marcion paenitentiam confessus, cum condicioni datae sibi occurrit, ita pacem recepturus, si ceteros, quos perditioni erudisset, ecclesiae restitueret, morte praeventus est.

den Abweg der Häresie aber lässt auch Tertullianus den schwerlich noch jungen Marcion gekommen sein durch Cerdon, bei welchem er (in Rom) in die Schule ging[554]). Zu einem Ketzer wird Marcion auch bei Tertullianus erst in Rom und nicht vor Kaiser Antoninus Pius, also nicht vor 138[555]). Die Angabe, dass Marcion erst unter Bischof Eleutheros (etwa 175 — 189) nach Rom kam[556]), ist freilich ein arges Versehen, wenn nicht ein blosser Schreibfehler, Tertullian's. Eine marcionitische Ueberlieferung, dass Marcion erst 144 als Ketzer hervorgetreten sei, kann ich aus Tertullianus nicht entnehmen[557]). Daran, dass Marcion schliesslich den Abfall bereute, in den Schooss der allein seligmachenden Kirche zurückkehren wollte, sich wirklich anschickte, die Bedingung zu erfüllen, dass er auch die durch ihn Verführten zurückführen sollte, aber durch den Tod verhindert ward[558]), wird gewiss so viel wahr sein, dass er der herrschenden Kirche immer noch die Hand zur Versöhnung bot. Den Marcion nennt also auch

---

[554]) Adv. Marcion. I, 2: (Marcion) habuit et Cerdonem quendam informatorem scandali huius. I, 22: a Cerdone et Marcione. III, 21: nullo adhuc Cerdone, nedum Marcione. IV, 17: sic nec Marcion aliquid boni de thesauro Cerdonis malo protulit.

[555]) Adv. Marcion. I, 19 (s. Anm. 557). V, 19, worauf Lipsius (II, 244) aufmerksam macht: nam si iam tunc traditio evangelica ubique manaverat, quanto magis nunc? porro si nostra est quae ubique manavit, magis quam omnis haeretica, nedum Antoniniani Marcionis, nostra est apostolica.

[556]) De praescr. haer. c. 30 (s. Anm. 553).

[557]) So Lipsius (II, 241 f.) nach Tertullianus adv. Marcion. I, 19: anno XV. Tiberii Christus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris. Marcionis salutem (saltem coni. Lipsius), qui ita voluit, quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare. de quo tamen constat Antoninianus haereticus est, sub Pio impius. a Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere CXV (CX em. Volkmar, Theol. Jahrbb. 1855, p. 277 sq.) et dimidium anni cum dimidio mensis. tantumdem temporis ponunt inter Christum et Marcionem. Tertullianus weiss nicht, in welchem Jahre Antonin's Marcion aus Pontus gekommen ist, schwerlich in „affectirter Unwissenheit". Aber das weiss er, dass Marcion erst seit Antoninus Pius (Alleinherrscher seit dem 20. Juli 138, also etwa $6^1/_2$ Monate nach Neujahr 138) aufgetreten ist. Nun rechnet er von dem ersten Jahre Antonin's (138), mit Berechnung der $6^1/_2$ Monate, zurück bis zum 15. Jahre des Tiberius (29), was, dieses voll gezählt, 110 Jahre ergiebt.

[558]) De praescr. haer. c. 30 (s. Anm. 553).

Tertullianus Cerdo's Schüler, giebt aber in den (Anm. 554) angeführten Stellen nur bei der Grundlehre von den beiden Göttern des Alten Test. und des Christenthums den Vorgang Cerdo's an, wogegen er sonst den Marcion selbst für alles verantwortlich macht. Der Lehrer Cerdon verschwindet fast ganz hinter seinem berufenen Schüler. Ohne Rücksicht auf Cerdon und alle übrigen Gnostiker schreibt Tertullianus de praescr. haer. c. 34: nemo alterum deum ausus est suspicari. facilius de filio quam de patre haesitabatur, donec Marcion praeter creatorem alium deum solius bonitatis induceret. Weit gefehlt, dass Tertullianus, was Harnack schon dem Irenäus mit Unrecht zuschreibt, Marcion's Ursprünglichkeit durch Cerdon beeinträchtigen wollte, überhebt er dieselbe vielmehr thatsächlich auf Kosten Cerdo's, und man ersieht bei ihm wieder, wie wenig selbst ein Archihäretiker als Autodidakt vorgestellt werden muss. Ueber die älteren Bestreiter Marcion's, soweit wir sie kennen, geht Tertullianus freilich wesentlich hinaus, indem er nicht bloss alles genauer angiebt, das Vorhaben des Irenäus, den Marcion aus seinen eigenen h. Schriften zu widerlegen, wirklich ausführt, sondern auch, was bisher nur Clemens v. Alex. that, die von Marcion gebotene Askese berichtet. Marcion untersagte die geschlechtliche Gemeinschaft[559]) und den Genuss von Fleisch mit Ausnahme der Fische[560]). So etwas mag schon Cerdon, welcher dem Saturninus nicht fern stand (s. o. S. 322), gelehrt haben. Aber Tertullianus hält sich auch hier lediglich an den pontischen Schiffsherrn, welcher „in erster Glaubensgluth“ in die Christengemeinde der Welthauptstadt eintrat, aber mit derselben bald völlig zerfiel.

Hippolytus ist der Erste, auf welchen Harnack's Meinung zutrifft, dass Marcion's Eigenthümlichkeit dem Cerdon

---

[559]) Adv. Marcion. I, 29: non tinguitur apud illum (Marcionem) caro nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. sine dubio ex damnatione coniugii institutio ista constabit. IV, 11 über den Gott Marcion's: nuptias non coniungit, coniunctas non admittit, neminem tingit nisi caelibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat.

[560]) Adv. Marcion. I, 14 wird Marcion angeredet: reprobas et mare, sed usque ad copias eius, quas sanctiorem cibum deputas.

aufgeopfert ward. Andrerseits ist Hippolytus auch der Erste, welcher den Marcion, wie den Valentinus (s. o. S. 286 f.), schon kirchlich geächtet nach Rom kommen lässt, Marcion freilich noch nicht wegen seiner Lehre, sondern wegen seines Lebens. Hippolytus ist endlich der Erste, welcher den Marcion wohl als geborenen Christen einführt, da er ihn als Sohn eines christlichen Bischofs von Sinope bezeichnet. Ursprünglich soll Marcion nicht sowohl mit der Lehre, sondern vielmehr mit der Zucht des rechten Christenthums in Widerstreit gerathen, dann in Hinsicht der Lehre der blosse Nachtreter des Irrlehrers Cerdon in Rom gewesen sein.

Hippolytus I lässt sich gerade hier noch sicher herstellen aus Pseudo-Tertullianus adv. omnes haer. c. 16. 17, Philaster haer. 44. 45, Epiphanius Haer. XLI. XLII, 1. 2: 1. Zu Valentinus und seinen Schülern kam hinzu Cerdon [561]). 2. Derselbe kam von Syrien nach Rom [562]). 3. Er lehrte zwei Grundwesen oder Götter, eines gut, das andre böse [563]). 4. Er verwarf Propheten und Gesetz und entsagte dem Weltschöpfer, dem zweiten, bösen Grundwesen [564]). 5. Als des oberen

[561]) Pseudo-Tertullianus: Accedit his [Valentino, Ptolemaeo, Secundo, Heracleoni, Marco, Colarbaso] Cerdon quidam. Philaster: Cerdon autem quidam surrexit post hos [Valentinum, Ptolemaeum, Secundum, Heracleonem, Marcum, Colorbasum], peius suis doctoribus praedicans. Epiphanius: *Κέρδων τις τούτους* [Ophitas, Caianos, Sethianos, Archonticos, Haer. XXXVII—XL] *καὶ τὸν Ἡρακλέωνα* [Haer. XXXVI] *διαδέχεται ἐκ τῆς αὐτῆς ὢν σχολῆς, ἀπὸ Σίμωνός τε* [cf. Irenaei adv. h. I, 27, 1] *καὶ Σατορνίλου λαβὼν τὰς προφάσεις.*

[562]) Philaster: qui cum venisset Romam de Syria. Epiphanius: *οὗτος μετανάστης γίνεται ἀπὸ τῆς Συρίας καὶ ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἐλθὼν κτλ. — οὗτος τοίνυν ὁ Κέρδων ἐν χρόνοις Ὑγίνου γέγονεν ἐπισκόπου* (cf. Irenaei adv. h. III, 3, 4) *κτλ. — ὀλίγῳ δὲ χρόνῳ οὗτος ἐν Ῥώμῃ γενόμενος μεταδέδωκεν αὐτοῦ τὸν ἰὸν Μαρκίωνι. διόπερ τοῦτον ὁ Μαρκίων διεδέξατο.*

[563]) Pseudo-Tertullianus: Hic introduxit initia duo, id est duos deos, unum bonum et alterum saevum, bonum superiorem, malum hunc mundi creatorem. Philaster: ausus est dicere duo principia, id est unum deum bonum et unum malum. Epiphanius: *Δύο καὶ οὗτος ἀρχὰς κεκήρυχε τῷ λαῷ καὶ δύο δῆθεν θεούς, ἕνα ἄγνωστον τοῖς ἅπασιν, ὃν καὶ πατέρα τοῦ Ἰησοῦ κέκληκε, καὶ ἕνα τὸν δημιουργόν, πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστόν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ καὶ ἐν τοῖς προφήταις, φανέντα καὶ ὁρατὸν πολλάκις γενόμενον* (cf. Irenaei adv. h. I, 27, 1).

[564]) Pseudo-Tertullianus: Hic prophetas et legem repudiat, deo creatori renuntiat. Epiphanius (erst nach nr. 6): *παλαιὰν δὲ ἀπαγορεύει*

Gottes Sohn sei Christus ohne Geburt von der Jungfrau, ja ohne Geburt und ohne alle Fleischlichkeit auf Erden bloss erschienen und habe auch nur dem Scheine nach gelitten[565]. 6. Die Auferstehung beziehe sich nur auf die Seele, nicht auf den Leib[566]. 7. Cerdon nahm keine andern heiligen Schriften an, als ein unvollständiges Lucas-Evangelium und Briefe des Paulus, weder alle noch vollständig, wogegen er die Apostelgeschichte und die Apokalypse verwarf[567]. Die Angabe, dass Cerdon aus Syrien kam, stimmt gut zu der Angabe des Irenäus, dass er von den Simonianern ausgegangen sei (s. Anm. 540). Dass er das zweite Grundwesen geradezu für böse erklärt haben soll, geht freilich hinaus über Irenäus,

---

διαθήκην τὴν διὰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν τοῦ θεοῦ.

565) Pseudo-Tertullianus: Superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, in phantasmate solo fuisse pronuntiat, nec omnino passum, sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino non natum. Philaster: Iesum autem salvatorem non natum asserit e virgine nec apparuisse in carne nec de caelo descendisse, sed putative visum fuisse hominibus, qui non videbatur, inquit, vere, sed erat umbra: unde et putabatur quidem pati, non tamen vere patiebatur. Epiphanius: μὴ εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκήσει ὄντα καὶ δοκήσει πεφηνότα, δοκήσει δὲ τὰ ὅλα πεποιηκότα. Dann (nach nr. 6): ἐληλυθέναι δὲ τὸν Χριστὸν ἀπὸ τῶν ἄνωθεν ἐκ τοῦ ἀγνώστου πατρὸς εἰς ἀθέτησιν τῆς τοῦ κοσμοποιοῦ καὶ δημιουργοῦ ἐνταῦθα, φησίν, ἀρχῆς καὶ τυραννίδος, ὥσπερ ἀμέλει καὶ πολλαὶ τῶν αἱρέσεων ἐξεῖπαν.

566) Pseudo-Tertullianus: Resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat. Epiphanius: καὶ αὐτὸς δὲ σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπωθεῖται.

567) Pseudo-Tertullianus: solum evangelium Lucae, non tamen totum recipit. Pauli neque omnes neque totas epistolas sumit. Acta apostolorum et Apocalypsim quasi falsa reicit. Dieser „Verwechselung mit Marcion" hält Lipsius (I, 197) erst den „Epitomator" für schuldig. Allein Pseudo-Tertullianus giebt einen blossen Auszug aus Hippolytus I, welcher den Marcion als Cerdo's Schüler darstellt. Da wird wohl erst Philaster haer. 45, und zwar in sehr verworrener Weise, diese Angabe unter Marcion gesetzt haben: Cata Lucam autem evangelium solum accipit, non evangelium nec epistolas beati Pauli apostoli, nisi ad Timotheum et Titum [!]; quae enim de Christo dicunt ut de deo vero praeterit, quae autem quasi de homine dicunt scripturae, ea accipit capitula et neque Christum iudicem esse omnium confitetur. Marcion hat durchaus nicht Christum als blossen Menschen angesehen.

welcher dasselbe für gerecht erklärt werden lässt, stimmt aber doch zu dem, was Irenäus über Marcion und die Marcioniten schreibt (s. o. S. 324). Cerdon hat hier allerdings dem Marcion schon alles vorweggenommen. Während er sich bei Irenäus noch an der Grenze der äusseren Kirchlichkeit hält, entsagt er hier bereits dem Weltschöpfer, verwirft Gesetz und Propheten. Dagegen lässt sich freilich wenig einwenden, dass Cerdon bereits eine ziemlich doketische Christologie vortrug, wie sie ja auch Clemens v. Alex. bietet (s. Anm. 513), ebenso eine geistige Fassung der Auferstehungslehre. Aber dass er schon alle heiligen Schriften bis auf ein unvollständiges Lucas-Evangelium und verstümmelte Paulus-Briefe verworfen haben sollte, ist undenkbar ohne offenen Bruch mit der rechtgläubigen Kirche, welchen Cerdon noch vermieden hat.

Da bleibt für Marcion nichts übrig, als Cerdo's Schüler gewesen zu sein. Um so mehr weiss Hippolytus I Persönliches von Marcion zu erzählen: 1. Marcion war ein Bischofssohn aus Sinope[568]). 2. Wegen der Schändung einer Jungfrau ward er von dem eigenen Vater aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen[569]). 3. Desshalb ging er von Sinope nach Rom, ward daselbst aber nicht in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen[570]). 4. Wollte er sich doch von den

---

[568]) Pseudo-Tertullianus: Post hunc (Cerdonem) discipulus eius emersit Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius. Philaster: Marcion autem discipulus eius (Cerdonis) de civitate Sinope etc. Epiphanius: *οὗτος* (Marcion) *γὰρ τὸ γένος Ποντικὸς ὑπῆρχεν, Ἑλενοπόντου δέ φημι, Σινώπης δὲ πόλεως. — τὸν δὲ πρῶτον αὐτοῦ βίον παρθενίαν δῆθεν ἤσκει· μονάζων γὰρ ὑπῆρχε καὶ υἱὸς ἐπισκόπου τῆς ἡμετέρας ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας.*

[569]) Pseudo-Tertullianus: propter stuprum cuiusdam virginis ex ecclesiae communicatione abiectus. Epiphanius: *χρόνου δὲ προϊόντος προσφθείρεται παρθένῳ τινὶ καὶ ἐξαπατήσας τὴν παρθένον ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτήν τε καὶ ἑαυτὸν κατέσπασε καὶ φθορὰν ἀπεργασάμενος ἐξεοῦται τῆς ἐκκλησίας ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρός.*

[570]) Philaster: de civitate Sinope urbem Romam devenit ibique sceleratam haeresim seminabat. Epiphanius: *μὴ φέρων τὴν ἀπὸ τῶν πολλῶν χλεύην ἀποδιδράσκει τῆς πόλεως τῆς αὐτοῦ καὶ ἄνεισιν εἰς τὴν Ῥώμην αὐτὴν μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης. — καὶ τοῖς ἔτι πρεσβύταις περιοῦσι καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων συμβαλὼν ἤτει συναχθῆναι, καὶ οὐδεὶς αὐτῷ συγκεχώρηκε.*

römischen Presbytern nicht belehren lassen über die Worte Jesu Luc. 5, 36. 37. 6, 43, hielt sich vielmehr zu Cerdon und brachte es zu einer Spaltung in der Kirche[571]). Dass Marcion aus Sinope stammte, erregt kein Bedenken, eher, dass er eines christlichen Bischofs Sohn gewesen sei. Kann man sich auch eines Bischofs Sohn als Schiffsherrn denken, so macht es doch Schwierigkeit, dass Tertullianus Marcion's „erste Glaubensgluth" in Rom um 140 erwähnt (s. Anm. 553). Die Angabe, dass Marcion in Pontus eine Jungfrau geschändet habe, hängt offenbar zusammen mit dem ungeschichtlichen Bestreben des Hippolytus I, den Marcion schon kirchlich geächtet nach Rom kommen und der rechtgläubigen Kirche daselbst auch nicht eine kurze Zeit lang angehört haben zu lassen. Thatsächlich zeugt Hippolytus I selbst für Marcion's

---

[571]) Pseudo-Tertullianus: Hic ex occasione, qua dictum sit: ‚Omnis arbor bona bonos fructus facit, mala autem malos' (Luc. VI, 43) haeresim Cerdonis approbare conatus est. Philaster: Atque interrogans presbyteros sanctae ecclesiae catholicae sensus sui eis errores mortiferi proponebat dicens ita: „Quid est," inquit, „quod in evangelio dicente domino scriptum est: ‚Nemo pannum rudem mittit in vestimentum vetus, neque vinum novum in utres veteres, alioquin rumpentur utres, et effundetur vinum' (Luc. V, 36. 37), et iterum: ‚Non est arbor bona, quae faciat malum fructum, neque arbor mala, quae faciat bonum fructum' (Luc. VI, 43)? deque hoc accipiens interpretationem a sanctis presbyteris non acquiescebat veritati, sed magis Cerdonis sui doctoris firmabat mendacium et isti similiter unum deum bonum et unum malum adnuntians, Christum autem putative adparuisse. id est quasi per umbram, et passum fuisse similiter, non tamen in vera carne credebat. Epiphanius: *ζήλῳ λοιπὸν ἐπαρθείς, ὡς οὐκ ἀπείληφε τὴν προεδρίαν τε καὶ τὴν εἴσδυσιν τῆς ἐκκλησίας, ἐπινοεῖ ἑαυτῷ καὶ προσφεύγει τῇ τοῦ ἀπατεῶνος Κέρδωνος αἱρέσει καὶ ἔρχεται, ὡς εἰπεῖν, ἐξ αὐτῆς τῆς ἀρχῆς καὶ ὡς ἀπὸ θυρῶν τῶν· ζητημάτων προτείνειν τοῖς κατ' ἐκεῖνο καιροῦ πρεσβυτέροις τοῦτο τὸ ζήτημα λέγων· ‚Εἴπατέ μοι, τί ἔστι τό ‚Οὐ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς, οὐδὲ ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ πλήρωμα αἴρει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει· μεῖζον γὰρ σχίσμα γενήσεται'* (Luc. V, 36. 37). Die Auslegung der römischen Presbyter nimmt Marcion nicht an, weil man ihn, den schon kirchlich Geächteten, nicht aufnehmen wollte. *Ζηλώσας λοιπὸν καὶ εἰς μέγαν ἀρθεὶς θυμὸν καὶ ὑπερηφανείαν τὸ σχίσμα ἐργάζεται ὁ τοιοῦτος, ἑαυτῷ τὴν αἵρεσιν προστησάμενος καὶ εἰπών ‚Ἐγὼ σχίσω τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν καὶ βαλῶ σχίσμα ἐν αὐτῇ εἰς τὸν αἰῶνα' ὡς τἀληθῆ μὲν σχίσμα ἔβαλεν οὐ μικρόν κτλ.*

vorübergehende Zugehörigkeit zu der römischen Kirche. So einfach, dass Marcion als ein kirchlich Geächteter in der römischen Kirche gar keine Aufnahme gefunden hätte, geht die Ausschliessung Marcion's in Rom auch bei ihm nicht vor sich. Es kommt ja nicht bloss das Leben, sondern auch die Lehre Marcion's ins Spiel. Worte Jesu, wie Luc. 5, 36. 37. 6, 43, geben die Veranlassung, dass Marcion mit den römischen Presbytern auseinander kommt und sich der Irrlehre Cerdo's zuwendet oder noch mehr anschliesst. Durch die unklare Darstellung des Hippolytus I blickt immer noch der von Tertullianus bezeugte Sachverhalt durch.

Hippolytus II bezeichnet den Marcion nur als *Ποντικός* (Phil. VII, 29 p. 246. X, 19 p. 326), ohne sein fleischliches Vergehen in der Heimat zu erwähnen, ferner als Cerdo's Schüler (Phil. VII, 10 p. 224. X, 19), Beide als Anhänger des Empedokles. Cerdo's Lehre giebt er wohl Phil. VII, 37 p. 259 nach Irenäus (s. Anm. 540). Aber sonst hält er wieder Cerdon und Marcion in Hinsicht der Lehre gar nicht mehr auseinander (Phil. VII, 10. X, 19). Ein Unterschied ist nur in der eigenen Darstellung dieses Hippolytus zu bemerken, aber nicht zwischen Cerdon und Marcion, sondern zwischen Marcion und Marcion selbst. Der Elenchos Phil. VII, 28—31 lässt sich nicht bloss auf die ursprüngliche Lehre Marcion's, welcher aus Empedokles den Grundgegensatz des Guten und Bösen aufgenommen habe, sondern auch auf deren Fortbildung durch den Marcioniten Prepon aus Assyrien im Streite mit dem „Armenier" Bardesanes ein[572]). Die Epitome Phil. X, 19 unterscheidet die ursprüngliche Lehre Marcion's

---

[572]) Phil. VII, 31 p. 253: *Ἡ μὲν οὖν πρώτη καὶ καθαριωτάτη Μαρκίωνος αἵρεσις ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν σύστασιν ἔχουσα Ἐμπεδοκλέους ἡμῖν πεφανέρωται· ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστής τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς Βαρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσας λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι. τρίτην φάσκων εἶναι ἀρχὴν καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τεταγμένην, οὐδ' οὕτως δὴ ὁ Πρέπων τὰς Ἐμπεδοκλέους διαφυγεῖν ἴσχυσε δόξας.* Marcion's Evangelium wird übrigens Phil. VII, 30 p. 252 nicht, wie das Cerdo's bei Hippolytus I (s. Anm. 567), ein verstümmelter Lucas, sondern *Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος* genannt, weil es, oberflächlich angesehen, dem Marcus sehr ähnlich war.

weder von der Lehre Cerdo's noch von der Fortbildung Prepon's, da sie dem Marcion und dem Cerdon von vorn herein die Lehre zuschreibt: *εἶναι τρεῖς τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς, ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλην κτλ.* Dagegen finden wir hier, wie bei Hippolytus I (s. Anm. 571), die marcionitische Benutzung des Jesuswortes Luc. 6, 43 (nur nach Matth. 7, 18 angeführt), auch, wie bei dem Cerdon des Hippolytus I (nr. 5. 6), eine doketische Christologie und die Heillosigkeit des Fleisches, ausserdem, wie bei Tertullianus, die marcionitische Verwerfung der Ehe (*γάμον δὲ φθορὰν εἶναι λέγων κυνικωτέρῳ βίῳ προσάγειν τοὺς μαθητάς*).

Die Folgezeit bringt kaum noch etwas Wesentliches über Cerdon und Marcion. Eusebius von Cäsarea steigert die Einheit Cerdo's und Marcion's so sehr, dass er in der Chronik ad Ol. 229, 2 (138 p. Chr.) den Cerdon geradezu als Marcionitarum haeresis auctor zugleich mit dem Häresiarchen Valentinus unter Bischof Hyginus nach Rom gekommen sein lässt. So berichtet er auch in der Kirchengeschichte IV, 10, obwohl er sich an Irenäus (s. Anm. 542) anschliesst: unter Hyginus *Οὐαλεντῖνον ἰδίας αἱρέσεως εἰσηγητὴν καὶ Κέρδωνα τῆς κατὰ Μαρκίωνα πλάνης ἀρχηγὸν ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἄμφω γνωρίζεσθαι.* Der berufenen Ketzerei soll Marcion bloss den Namen gegeben haben, während Cerdon ihr eigentlicher Urheber sei. Hieronymus stellt der Geistesbildung Marcion's ein glänzendes Zeugniss aus (s. Anm. 488). Sonst scheint er die Erzählung des Hippolytus I von einer durch Marcion verführten Jungfrau nur weiter auszuspinnen, indem er den Marcion nach Rom ein Weib voraufgeschickt haben lässt[573]). Philaster haer. 45 hat zu Hippolytus I, an welchen er sich sonst hält, ein paar ungeschickte Zusätze gemacht: erstlich über den Schrift-Kanon Marcion's (s. Anm. 567), dann schliesslich den eigenthümlichen Bericht: Qui (Marcion) devictus atque fugatus a beato Ioanne evangelista et a presbyteris de civitate Ephesi Romae hanc haeresim seminabat. Da haben wir den ersten Ansatz zu der bodenlosen Angabe eines späten Argumentum secundum Iohannem in einer vaticanischen Vulgata-

[573]) Epi. 133, 4 ad Ctesiphontem (Opp. 1, 1031): Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet.

Handschrift des 9. Jahrhunderts: verum Martion haereticus cum ab eo (Papia Hierapolitano) fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Iohanne. is vero scripta et epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt. Während bei Hippolytus I der Jungfrauenschänder Marcion von Sinope unmittelbar nach Rom zieht, nimmt er hier den Weg über Ephesus, von wo er durch den Apostel Johannes verjagt wird, als Irrlehrer, welchen das Argumentum doch noch Briefe von den Christen in Pontus überbracht haben lässt. Bei Adamantios mag man es hingehen lassen, wenn der Bischofssohn Marcion den Marcioniten als Bischof galt[574]. Seltsam aber ist es, dass Optatus von Mileve (im 4. Jahrh.) den Marcion als Bischof abtrünnig geworden sein lässt[575]. Weit wichtiger sind die Mittheilungen des Epiphanius Haer. XLII, 3. 4, welche ich nicht mit Lipsius (I. 202 f.) zum Theil noch auf Hippolytus I zurückführen kann. Während Cerdon zwei Grundwesen lehrte, habe Marcion deren drei gelehrt. Marcion lehre die Ehelosigkeit (*παρθενίαν*), das Fasten am Sabbat als dem Tage des Demiurgen, vollziehe die Sacramente vor den Augen der Katechumenen, brauche in denselben nur Wasser (keinen Wein), verwerfe die Auferstehung des Fleisches, wie viele Häresien, lasse nur die Seele auferstehen, gestatte bis zum dritten Mal die Taufe, da er nach seiner Jungfrauenschändung noch einmal der Sündenvergebung in der Taufe bedurfte. Er verwerfe ferner das Gesetz und alle Propheten als dem Demiurgen gehörig, lasse Christum von dem unnennbaren Vater herabgestiegen sein zum Heile der Seelen und zur Widerlegung des Judengottes, dann in den Hades gestiegen sein, um Kain, Kora, Dathan, Abiron, Esau und alle Heiden zu erlösen, dagegen Abel, Henoch, Noa, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, David, Salomo als Verehrer des Judengottes dort zu lassen. Er gebe Weibern Erlaubniss zu taufen, lehre auch eine Art von Seelenwanderung. Hat Epiphanius hier eine eigene Quellenschrift ausgeschrieben, so ist es keine unbedeutende gewesen, sondern

---

[574]) Dial. de recta in deum fide (Origenis opp. I, 809 sq.).

[575]) De schismate Donatistarum IV, 5: (Marcion) ex episcopo apostata factus.

eine solche, welche den Marcionismus auch nach seiner praktischen Seite behandelte. Bei der mehrfachen Berührung mit Hippolytus I möchte ich an Hippolytus *πρὸς Μαρκίωνα* denken (s. Anm. 534).

Im 5. Jahrhundert fasst Theodoret von Cyrus haer. fab. I, 24 den Cerdon und den Marcion als Lehrer und Schüler zusammen, lässt aber den Ersteren die Verschiedenheit des gerechten Weltschöpfers und des guten Vaters Christi noch durch Antithesen begründen, welche nicht auf das Lucas-, sondern auf das Matthäus-Evangelium zurückgehen[576]. Marcion soll dann gar vier Grundwesen gelehrt haben. In demselben Jahrhundert hat auch der armenische Bischof Esnig in dem 4. Buche seiner „Zerstörung der Ketzer" die Irrlehre Marcion's dargelegt und widerlegt. Alles fasst er sammt der persönlichen Schandthat, welche wir durch Hippolytus I kennen, schliesslich c. 15 zusammen: „Dieser Marcion stammte aus der Provinz Pontus und war der Sohn eines Bischofs. Nachdem er einer Jungfrau Gewalt angethan hatte, ward er von seinem eigenen Vater aus der Kirche ausgestossen. Er entfloh und ging nach Rom, um Absolution zu erhalten. Als er diese nicht erlangen konnte, ward er aufgebracht gegen den Glauben. Er behauptete hernach, dass es drei Grundprincipien gebe, das gute, das gerechte und das schlechte oder böse. Er nahm an, dass das Neue Testament durchaus von dem Alten verschieden sei, und in jenem, was er nämlich davon anerkannte, leugnete er die Auferstehung des Fleisches. Die Taufe gab er nicht einmal, sondern sogar dreimal, je nach den Vergehen oder im Verhältniss zu den Vergehen (die jemand begangen hat). Wenn Katechumenen starben, so gab er für die andern die Confirmation. Er ging so weit, dass er selbst den Frauen anempfahl zu taufen, — was keiner der früheren

---

576) Haer. fab. I, 24: *Ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ νόμῳ* (Ex. XXI, 24. Lev. XXIV, 20) *φησίν, ‚Ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος‘, ἐκκόπτειν παρεγγυᾷ· ὁ δὲ ἀγαθὸς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις* (Matth. V, 39. 40, cf. Luc. VI, 29) *κελεύει τῷ ῥαπίζοντι τὴν σιαγόνα τὴν δεξιὰν στρέψαι καὶ τὴν ἄλλην καὶ τῷ τὸν χιτῶνα βουλομένῳ λαβεῖν προσδοῦναι καὶ τὸ ἱμάτιον. καὶ ὁ μὲν ἐν τῷ νόμῳ* (Lev. XIX, 18) *προσέταξεν ἀγαπᾶν τὸν φίλον καὶ μισεῖν τὸν ἐχθρόν· ὁ δὲ καὶ τοὺς ἐχθροὺς ἐκέλευσεν ἀγαπᾶν* (Matth. V, 43. 44, cf. Luc. VI, 27).

Irrlehrer zu thun wagte. Keiner von ihnen liess nämlich zwei- oder dreimal taufen und keiner liess die Frauen zum Priesterthum gelangen.“ Manches ist übereinstimmend mit Epiphanius Haer. XLII, 3. 4. Von der Ketzerei Marcion's, ehe er nach Rom kam, weiss also Esnig noch nichts, obwohl er den Cerdon als Marcion's Lehrer schon bei Seite lässt.

Von allen Zeugen, welche wir verhört haben, giebt uns kein Einziger, auch nicht Justinus, das Recht, den Marcion als einen häretischen Autodidakten vorzustellen, gar als Hauptketzer geblüht haben zu lassen, als Valentinus und Basilides erst knospeten. Wir gewinnen vielmehr die wohlbegründete Ansicht, dass Marcion aus Pontus geraume Zeit als Schiffsherr einträgliche Geschäfte machte, dass er, immerhin schon als Christ, jedenfalls bekannt mit Polykarp von Smyrna, um 140 oder eher bald darauf mit reichem Geschenke in die Christengemeinde Roms eintrat, daselbst aber, nicht mehr jung, mit dem Gnostiker Cerdon aus Syrien in nähere Verbindung kam und es zum entschiedenen Bruche mit der herrschenden Kirche brachte. Ist er auch des häretischen Theoretikers Cerdon Schüler und Nachfolger, so hat der praktische Mann doch genug gethan, indem er die Häresie zum offenen Schisma steigerte. Sein bleibendes Werk ist der Bruch des gesetzesfreien Christenthums mit allem Anschluss an den Judaismus, die Begründung einer häretischen Welt-Kirche, welche er nun, wie einst seine Handelsgeschäfte, in allen Landen ausbreitete, auch mit einer eigenen heiligen Schrift ausstattete. Lange genug konnte sein Werk fortbestehen, als die rein theoretische Gnosis bereits verblüht war. Unter dem römischen Bischofe Pius (etwa 140—155) erfolgte eine Krisis, durch welche der theoretische Valentinus und der praktische Marcion aus der grosskirchlichen Gemeinschaft ausgeschieden wurden. Und die erste umfassende Ketzerbestreitung, welche im Anfange dieses Episkopats Justinus unternahm, lässt noch erkennen, wie der Unterschied des rechtgläubigen und des irrlehrerischen Christenthums zum Bewusstsein kam. Die doctrinäre Gnosis erschien als blosse Fortsetzung samaritisch-magischer Selbstvergötterung. Die praktische Durchführung Marcion's liess als die Grundirrlehre erscheinen die Behauptung, dass der Weltschöpfer oder Gott des Alten Test. von

dem vollkommenen Gotte verschieden sei. Als weitere Folge jener Grundirrlehre erschien die Unterscheidung des von dem Weltschöpfer verheissenen Christus und des Erlösers. Die Grundlehre der Rechtgläubigkeit war eben die Einheit des alttestamentlichen und des christlichen Gottes, des alttestamentlichen und des christlichen Erlösers.

Hat Justinus in dem Syntagma gegen alle Häresien eine siebenköpfige Hydra tapfer bekämpft, so hat er sie doch nichts weniger als vernichtet. Abgesehen von den Anhängern des Simon, Menander, Satornil, bestand, wie wir gesehen haben, die Schule des Basilides noch längere Zeit fort. Die „gnostische Häresie“ trieb immer neue Sprösslinge und ward zu dem vielverzweigten Ophitismus. Wie ungeschwächt die Schulen Valentin's und Marcion's die Bestreitung Justin's, welcher gegen Marcion noch ein zweites Syntagma zu verfassen hatte, überlebten, lehren schon die so lange fortdauernden Streitschriften. Die beiden lebenskräftigsten Gestaltungen der Häresie waren der Valentinianismus und der Marcionismus, welche sich nach Justinus auch im Kampfe gegen einander behaupteten. Als solche gehen sie so wesentlich über Justin's Gesichtskreis hinaus, dass wir sie nicht mehr, wie bei der „gnostischen Häresie“, welche schon zu dem Verständniss Valentin's unumgänglich war, die ophitische Fortbildung, unter Justin's Häresien behandeln können, sondern in das häreseologische Gebiet der Nachfolger verweisen müssen.

Drittes Buch.

Die Häresien des Irenäus.

Die durchaus gnostischen Häresien des Justinus finden wir alle bei Irenäus wieder, aber die einzelne Häresie der „Gnostiker“ nicht ohne wesentliche Fortbildung, welche wir schon kennen gelernt haben (S. 241 f.), die des Valentinus nicht ohne bedeutende Fortbildungen, welche wir noch kennen zu lernen haben, die Marcion's nicht ohne eine Fortbildung, welche später noch weiter, als es schon geschehen (S. 325 f.), zu verfolgen ist. In die Bahnen Valentin's und Marcion's sah Irenäus auch einen Schüler Justin's, den Tatianus, sich verirren. Bei Irenäus sind aber noch so viele neue Häresien hinzugekommen, dass wir nicht bloss eine beträchtliche Ergänzung Justin's erhalten, sondern auch den justinischen Begriff der Häresie wesentlich verändert finden. Ergänzt werden die Häresien Justin's nicht bloss durch weitere Gestaltungen der „gnostischen“ und der valentinianischen Häresie, sondern auch durch gleichartige Erscheinungen, wie Karpokrates und die Nikolaiten. Nicht ganz gleichartig ist aber, näher besichtigt, schon der Gnostiker Kerinth. Vollends ungleichartig erscheinen auf den ersten Anblick die Ebionäer. Immer aber ist die Häresie bei Irenäus noch fast ausschliesslich gnostisch. Um so mehr fragt es sich, was Irenäus unter gnostischer Häresie oder „falscher Gnosis“ versteht. Vor den *ἀντιϑέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* warnt schon 1 Tim. 6, 20. Nach dem Ableben der Apostel lässt auch Hegesippus die *ψευδώνυμος γνῶσις* offen hervorgetreten sein (s. o. Anm. 48). Dass die Simonianer eine magische Gnosis besassen (s. Anm. 293)

und dass sich unter ihren Abkömmlingen solche Gnosis erhielt, haben wir bereits gesehen. Die *ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί* finden sich auch bei Celsus (s. o. S. 38). Eine besondere „gnostische Häresie", aus welcher insbesondre Valentinus hergeleitet wird, gab es nur insofern, als nicht alle Gnostiker in den Anhängerschaften hervorragender Gnostiker, wie Satornil, Basilides u. A., aufgingen. Auch von den Karpokratianern bemerkt Irenäus adv. haer. I, 25, 6: Gnosticos autem se vocant. Harnack (I, 13. 87) wollte nun bei Irenäus den eigenartigen Marcion und auch den Valentinus von den „Gnostikern" ausgeschlossen finden. „Mit dem Namen „Gnostiker" umfasst Irenäus lediglich die an den Magier Simon indirect, an Menander direct sich anschliessende, wesentlich antijüdische, dualistische, syrische Gnosis, während er Marcion und Valentin niemals zu derselben rechnet, wenn er auch letzteren in derselben Weise von den Gnostikern ausgehen lässt, wie diese selbst von den heidnischen [richtiger: samaritischen] Goëten Simon und Menander. Somit bilden Simon Menander; — Satornil, Basilides, Karpokrates; — die ophitischen Systeme in den Augen des Irenäus eine dreigetheilte zusammenhängende Einheit, der gegenüber das valentinianische System relativ selbständig ist, während Marcion in keiner Weise zu ihr gerechnet werden darf." Allein diese Behauptung hat Lipsius (II, 191 f.) wesentlich berichtigt. Den Begriff der *ψευδώνυμος γνῶσις* gebraucht Irenäus in solcher Allgemeinheit, dass er auch die Häresie Marcion's in sich begreift. Als eine Widerlegung der *ψευδώνυμος γνῶσις* ist ja das ganze Werk des Irenäus, in welchem Marcion keine untergeordnete Rolle spielt, überschrieben. Gegen die unter dem Vorwande der Gnosis (*προφάσει γνώσεως*) von dem Weltschöpfer abführenden Irrlehrer richtet sich schon das Proömion des ersten Buches (§. 1), welches doch als Veranlassung der Schrift das Vordringen der ptolemäischen Valentinianer angiebt. Gewisse Valentinianer sind es, welche *Γνωστικῶν γνωστικώτεροι* sein wollen (I, 11, 5). So sind auch unter den Anhängern des Valentinianers Ptolemäus *γνωστικώτεροι* (I, 12, 1). Das Vorwort des zweiten Buches dehnt die *ψευδώνυμος γνῶσις* ausdrücklich auf die Valentinianer, den Namen *Γνωστικοί* auf alle Nachfolger Simon's aus, deren successiones es verbieten,

bei einer einzelnen Häresie von „Gnostikern“ stehen zu bleiben (s. Anm. 67. 64). Ausgeschlossen sind weder die Valentinianer noch auch nur die Marcioniten[577]. Dieselben sind gerade die Hauptverfechter der von Irenäus bekämpften Irrlehre, in welcher die Selbstvergötterung der beiden justinischen Archihäretiker schon ganz zurücktritt hinter der bei Justinus erst schliesslich hervortretenden Lästerung des Weltschöpfers durch Annahme eines höheren, vollkommenen Gottes. Mit dieser Grundlehre der Häresie beginnt Irenäus seine Widerlegung[578]. In diesem Sinne schreibt er adv. h. II, 19, 8 de schola eorum qui sunt a Valentino et a reliquis haereticorum,

---

[577]) Irenäus adv. h. II, 13, 8 bemerkt neben Basilidianern und Valentinianern reliquos Gnosticos. Stammväter der Valentinianer sind falso cognominati Gnostici (II, 13, 10). Neben Satorninus, Basilides, Karpokrates bemerken wir II, 31, 1 reliquos Gnosticorum — et omnes qui falso cognominantur agnitores (*καὶ πάντας τοὺς ψευδωνύμους Γνωστικούς*), von welchen die vorher genannten Valentinianer, Marcioniten, Simonianer, Menandrianer schwerlich auszuschliessen sind. Auf die Basilidianer folgen II, 35, 2 et reliqui autem qui falso nomine Gnostici dicuntur, auf Valentinus, Cerdon, Marcion, welche wahrlich nicht ausgeschlossen werden sollen, III, 4, 3 reliqui — qui vocantur Gnostici, a Menandro Simonis discipulo — accipientes initia. Die falsarii Gnostici III, 10, 4 sind jedenfalls mit auf die Valentinianer zu beziehen. Wenn Irenäus III, 11, 2 nach der Erwähnung Marcion's fortfährt: secundum autem quosdam Gnosticorum, so rechnet er den Marcion eben zu diesen Gnostikern. Dagegen III, 12, 12 fährt er nach Erwähnung Marcion's fort: reliqui vero omnes falso scientiae nomine inflati, womit vorzugsweise Valentinianer gemeint sind. Dass Irenäus auch den Marcion unter die Gnostiker rechnet, schliesst Lipsius mit Recht aus seinen Worten IV, 6, 4: is qui a Marcione vel a Valentino aut a Carpocrate aut Simone aut reliquis falso cognominatis Gnosticis adinventus est falsus pater. Auch wenn Marcion's Lehre und Valentin's Anhängerschaft vorhergehen, Ebionäer, Doketen, Pseudopropheten und Schismatiker nachfolgen, behalten IV, 33, 3 die in der Mitte stehenden pravi Gnostici eine allgemeinere Bedeutung. Nach Erwähnung von Marcioniten und ähnlichen Häretikern fährt Irenäus IV, 35, 1 fort: adversus eos rursus qui sunt a Valentino et reliquos falsi nominis Gnosticos. Nicht anders V, 26, 2: qui a Marcione sunt — qui a Valentino sunt et omnes qui falso dicuntur esse Gnostici.

[578]) Adv. haer. II, 1, 1: Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a demiurgo deo, qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem ii blasphemantes extremitatis fructum dicunt, et ostendere, quoniam neque super eum neque post eum est aliquid.

quotquot demiurgum id est fabricatorem et factorem huius universitatis, solum existentem deum male tractant. Die Herabsetzung des Weltschöpfers zu einer untergeordneten Gottheit trifft wirklich selbst auf den erst bei Irenäus aufgeführten Häretiker Kerinth zu, aber nicht auf die hier gleichfalls zuerst als Häretiker erscheinenden Ebionäer. Wie Justinus den Marcion unter die für ihn nicht passende häretische Selbstvergötterung gestellt hat, so hält Irenäus, ungeachtet der Ebionäer, seine Fassung der häretischen Grundlehre als Herabsetzung des Weltschöpfers unverändert fest. Die Häresie erscheint also bei Irenäus als die Entsetzung des Weltschöpfers von dem Throne alleiniger Gottheit, in mannichfaltiger Weise ausgeführt durch eine falsche Gnosis, in welche die Häresie der Ebionäer ohne Bemerkung ihrer Fremdartigkeit eingereiht wird.

Wir folgen nur dem Irenäus selbst, welcher ja vor allen die Valentinianer widerlegen will, sich übrigens eine eigene Widerlegung Marcion's noch vorbehalten hat (s. o. Anm. 13), wenn wir zunächst die Fortbildung des Valentinianismus bei Irenäus verfolgen, ehe wir die bei ihm hinzugekommenen Häresien betrachten.

Anstatt der beiden nächsten Schüler Valentin's, des Secundus und des Kolarbasos (wie es scheint), sind es bei Irenäus Ptolemäus und Marcus, welche den Valentinianismus vertreten. Ausser ihnen taucht schon einmal Herakleon auf.

1. Der Valentinianer Ptolemäus.

Ptolemäus erscheint bei Irenäus als der bedeutendste Vertreter des abendländischen Valentinianismus, dessen Lehre sehr sorgfältig dargestellt wird adv. haer. I, 1—8[579]). Von Pto-

[579]) Wie Irenäus schon in dem Vorworte (s. Anm. 9) versprochen hat, beginnt er mit der Darlegung des ptolemäischen Valentinianismus, welche er I, 8, 5 mit den Worten beschliesst: et Ptolemaeus quidem ita. Später kommt er auf Ptolemäus noch zurück II, 22, 5. 28, 9.

lemäus ist aber auch ein wohlgeschriebener Brief an die Flora vollständig erhalten [580]).

Als durch den Antinomismus Marcion's die Gesetzesfrage brennend geworden war, wollte Flora, eine denkende Frau, von Ptolemäus Auskunft darüber haben, was sie von dem mosaischen Gesetze halten solle. Ist das Gesetz von demselben Gotte gegeben, wie das Evangelium? Die Verschiedenheit war doch gar zu einleuchtend gemacht worden. Sollte das Gesetz aber von einem andern Gotte gegeben sein, als dem Vater Christi: wie lässt sich dann der Monotheismus aufrecht erhalten? Wie lässt sich dann ein Bruch mit der Ueberlieferung der Apostel und der Lehre des Herrn selbst vermeiden? Ptolemäus giebt eine sehr methodische Antwort. Das mosaische Gesetz führten, wie er beginnt, die Einen auf den Gott und Vater oder auf den vollkommenen Gott zurück, was ebensowohl auf Katholiken, wie auf Judenchristen zutrifft. Andre führten das mosaische Gesetz zurück auf den Teufel selbst, welchen sie auch für den Vater und Schöpfer dieser Welt erklärten. Da können nicht gemeint sein die Peraten, welche den Judengott als den Archon und Demiurgen der Hyle Verderben und Tod wirken liessen (s. Anm. 443), oder andre Vertreter eines wüsten Antinomismus, wie die Karpokratianer, welche nach Irenäus I, 25, 4 den Teufel für einen von den weltschöpferischen Engeln erklärten. Gegen die übereinstimmende Lehre der Katholiken und Judenchristen konnte ins Gewicht nur die ursprüngliche Lehre Marcion's fallen, welcher die Gerechtigkeit des Weltschöpfers schon als eine Art Bosheit gefasst hat [581]). So schien der Weltschöpfer zum

[580]) Bei Epiphanius Haer. XXXIII, 3—7, herausgegeben von mir in der Z. f. w. Th. 1881. II, S. 214—230. Nur zweierlei finde ich zu ändern. Das handschriftliche ὅτι μὴ c. 1, p. 215, 2 möchte besser in ὅτι ἤδη als in ὁτιὴ berichtigt werden. Und p. 216, 18 ist für μὴ αἰτίαν zu lesen μυωπίᾳ, vgl. meine Valentiniana in der Z. f. w. Th. 1883. III, S. 359 f.

[581]) Den Gott des Gesetzes und der Propheten erklärte Marcion ja für malorum factorem (vgl. adv. Irenäus adv. h. I, 27, 2. III, 12, 12), so dass Tertullianus adv. Marcion. I, 17 geradezu von der malitia creatoris reden, den Weltschöpfer Marcion's als malitiae autor bezeichnen konnte (II, 14), vgl. II, 11: iudicis statum ut ad finem mali, II, 24: malitiam iustitiae nomine excusas.

Teufel gemacht, oder der Teufel für den Weltschöpfer erklärt zu werden. Ptolemäus lässt dagegen das mosaische Gesetz ebenso wenig von dem vollkommenen Gotte als von dem Teufel stammen. Der Erlöser hat ja gesagt, ein Haus oder eine Stadt, welche gegen sich selbst getheilt sind, können nicht bestehen (Matth. 12, 25), also auch nicht die Welt, in welcher doch auf keinen Fall alles vom Teufel stammt. Ferner erklärt der Apostel Joh. 1, 3 die Weltschöpfung für eigenartig (so dass alles durch den Logos, nichts ohne ihn geworden ist), womit Ptolemäus wohl die unmittelbare Schöpfung der Welt durch den Logos, aber auch ihre Schöpfung durch einen Verderben schaffenden Gott ausgeschlossen findet[582]). „Solcher Menschen aber (Weisheit) ist es, welche nicht zuvor bedenken die Vorsehung des Demiurgen, von Kurzsichtigkeit ergriffen und nicht allein an dem Auge der Seele, sondern auch an dem des Leibes erblindet“ [583]). Auf beiden Seiten irrt man. Die Einen (welche den Teufel für den Gott des Gesetzes und der Weltschöpfung erklären) irren, weil sie nicht kennen den Gott der Gerechtigkeit, welchen sie zum Gotte der Bosheit machen, die Andern (welche den Gott der Weltschöpfung und des Gesetzes für den höchsten halten), weil sie den Vater des Alls, welchen als einziger Gesandter der ihn allein wissende (Sohn) offenbarte, nicht kennen. Ptolemäus kommt also der Aufforderung nach, indem er die beiderseitigen Ansichten an das Licht bringen und genau feststellen will, von welcher Art das Gesetz ist, und wer es gegeben hat. Die Beweise will er lediglich aus den Worten des Erlösers entnehmen, durch welche allein man, ohne zu straucheln, zu dem Begreifen des Seienden geführt werden kann[584]).

---

[582]) I, p. 216, 12—16: *ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι᾽ αὐτοῦ γεγονέναι, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν* [l. *γεγονέναι*] *οὐδὲν) ὁ ἀπόστολος* (Joh. 1, 3) *προαποστερήσας* (l. *προσαποστερήσας*) *τὴν τῶν ψευδηγορούντων ἀνυπόστατον σοφίαν, καὶ οὐ φθοροποιοῦ θεοῦ, ἀλλὰ δικαίου καὶ μισοπονήρου.* Ohne den Logos würde die Welt ja geworden sein, wenn sie durch einen verderbenden Gott geschaffen wäre.

[583]) P. 216, 16—19: *ἀπρονοήτων δέ ἐστιν ἀνθρώπων τῆς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ μὴ αἰτίαν* (l. *μυωπίᾳ*) *λαμβανομένων καὶ μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένων.*

[584]) P. 217, 3—5: *τῶν ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες, δι᾽ ὧν μόνων ἔστιν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι.*

Welcher Art das Gesetz ist, führt Ptolemäus c. 2 — 4 aus. Die Wucht des Angriffs, welchen Marcion gegen das ganze Gesetz unternahm, bricht er durch eine Theilung, welche gerade bei den Judenchristen zu Hause ist[585]). Das mosaische Gesetz rührt nicht von einem Einzigen her, nämlich nicht von Gotte allein, sondern enthält auch Gebote von Menschen. Nach den Worten des Erlösers wird es in drei Theile getheilt: 1) in eine Gesetzgebung Gottes selbst, 2) in eine Gesetzgebung, welche Moses nicht als Sprecher Gottes, sondern aus eigenen Gedanken gab, 3) in Gebote, welche die Aeltesten des Volkes hinzufügten. Eine Gesetzgebung des Moses selbst, verschieden von dem Gesetze Gottes, lehrt der Erlöser Matth. 19, 6 f. Gott gebietet die Unauflöslichkeit der Ehe, Moses erlaubte wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes deren Auflösung, um grösseres Uebel zu verhüten. Ueberlieferungen der Aeltesten, verflochten in das Gesetz, bezeugt der Erlöser Matth. 15, 4 f. (c. 2). Das Gesetz Gottes selbst wird wiederum in drei Theile getheilt: a) in die reine Gesetzgebung, unverflochten mit dem Bösen, das Gesetz, welches der Erlöser nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen kam (Matth. 5, 17), b) in das mit der Ungerechtigkeit verflochtene Gesetz, welches der Erlöser aufgelöst hat, c) in die typische und symbolische Gesetzgebung nach dem Ebenbilde des Pneumatischen und Vorzüglichen, welche der Erlöser aus dem Sinnlichen und Erscheinenden umgewandelt hat zu dem Geistigen und Unsichtbaren. Das reine, mit dem Schlechten nicht verflochtene Gesetz Gottes ist der Dekalog, welchem nur noch der Erlöser durch seine Erfüllung die Vollkommenheit zu geben hatte. Das mit der Ungerechtigkeit verflochtene Gesetz ist dasjenige, welches sich auf Abwehr und Wiedervergeltung gegen die, welche zuerst Unrecht gethan haben, bezieht, „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Lev. 24, 2). Solches Gebot mag gerecht sein wegen der Schwäche derjenigen, für welche das Gesetz gegeben ward, stimmt aber gar nicht zu dem Wesen und der Güte des Allvaters. In

---

585) Ueber die ursprünglich judenchristliche Annahme von *ἐπείσακτα* in dem Gesetze, Bestimmungen von nur vorübergehender Gattung, und *δευτερώσεις*, rein menschlichen Zuthaten, vgl. meine Schriften über die clem. Recogn. u. Homilien S. 59 f., das Evg. u. die Briefe Joh. S. 201.

dieser Hinsicht unterscheidet sich Ptolemäus von Marcion nur dadurch, dass er die Güte und die Gerechtigkeit Gottes in einen minder schroffen Gegensatz zu einander stellt. Soll doch selbst der Erlöser diesen Theil des Gesetzes, welchen er aufhob, gleichfalls als ein Gottesgesetz anerkannt haben. Das symbolische Gesetz nach dem Ebenbilde des Geistigen und Vorzüglichen bezieht sich auf Opfer, Beschneidung, Sabbat, Fasten, Pascha u. dergl. Alles dieses besteht in Bildern und Symbolen, welche nach der Offenbarung durch den Erlöser nicht mehr äusserlich und leibhaftig vollzogen werden dürfen. Die Namen bleiben, aber die Sachen sind umgewandelt. Das Gottesgesetz in dem Pentateuche wird also nach dem einen Theile von dem Erlöser erfüllt, nach dem zweiten Theile gänzlich aufgehoben, nach dem dritten Theile aus dem Leiblichen in das Geistige umgesetzt. So hält Ptolemäus gegen Marcion den Zusammenhang des Christenthums mit der *παλαιὰ αἵρεσις* des Mosaismus (c. 3. p. 220, 13 sq.), gegen den christlichen Judaismus die Befreiung von der alten Gesetzesreligion aufrecht[586]).

Die zweite Hauptfrage, nach dem Gotte des Gesetzes, behandelt Ptolemäus c. 5. Derselbe kann weder der vollkommene gute Gott sein, welchen der Erlöser Matth. 19, 17 bezeugt[587]), mit seiner höheren, der Güte nicht widersprechenden Gerechtigkeit[588]), der Gott des Urlichts (p. 223, 14. 15), noch gar der Teufel, was nicht einmal zu sagen erlaubt ist, dessen Wesen die Ungerechtigkeit (p. 213, 2), sondern nur ein zwischen Beiden in der Mitte stehender Gott. Er ist der Demiurg und Schöpfer dieser Körperwelt, weder gut noch böse, sondern in eigenthümlichem Sinne, nicht in höchster

---

[586]) C. IV. p. 222, 4 sq.: *αἱ γὰρ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παραστατικὰ ὄντα ἑτέρων πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο, μέχρι μὴ παρῆν ἡ ἀλήθεια. παρούσης δὲ τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκόνος. ταῦτα δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (die Urapostel und unmittelbaren Jünger Jesu) *καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος* (kein unmittelbarer Jünger Jesu) *ἔδειξε κτλ.*

[587]) P. 222, 29. 30: *ἕνα γὰρ μόνον ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο, ὃν αὐτὸς ἐφανέρωσεν*, nach dem alten Wortlaute, vgl. Anm. 414.

[588]) P. 223, 5. 6: *καὶ ἔσται μὲν καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης οὗτος ὁ θεός.*

Weise gerecht. Derselbe ist nicht, wie der Allvater, ungezeugt, sondern gezeugt, aber grösser und höher als der Teufel, welcher hylisch und vielgespalten ist (p. 223, 13). Freilich, wie ist es bei solcher Ansicht möglich, die Einheit des Urwesens festzuhalten? Solch ein Bedenken muss die Flora geäussert haben (p. 223, 17 sq.). Sie sah sich vor den Abgrund des entschiedenen Dualismus Marcion's gestellt. Ptolemäus bekennt sich entschieden zum Monismus (p. 223, 18 sq.). Auch für seine Genossenschaft nimmt er die apostolische Ueberlieferung und die Uebereinstimmung mit der Lehre des Erlösers in Anspruch[589]). Aber Ptolemäus bricht ab, indem er weitere Belehrung in Aussicht stellt.

Die esoterische Lehre des Ptolemäus und seiner Schule legt hauptsächlich Irenäus dar, welcher die Lehren der ptolemäischen Valentinianer theils aus Schriften, theils aus persönlichem Verkehr kennen gelernt hatte (s. Anm. 9). G. Heinrici (die valentinian. Gnosis und die h. Schrift, S. 19 f.) fand bei Irenäus freilich keineswegs das Gepräge einer bestimmten Schulmeinung, nämlich der ptolemäischen, sondern vielmehr den sorgfältigen Versuch, in Einem Bilde alle Gestaltungen der valentinianischen Lehre zusammenzufügen. Allein es sollte gar nicht befremden, sondern nur als ein Zeichen von Zuverlässigkeit gelten, dass Irenäus mitunter auch abweichende Ansichten erwähnt (I, 2, 2. 7, 2), wie er denn I, 12, 1 noch weitere Fortbildner der Lehre des Ptolemäus beschreibt. Eine völlig übereinstimmende Lehre fand er bei den ptolemäischen Valentinianern eben nicht vor. Ausdrücklich sagt Irenäus, dass diese Gnostiker ein jeder anders lehrten, zum Theil auch nicht anders als für Geld ihre Lehren mittheilen wollten[590]). Lassen wir uns also von Irenäus zeigen, wie Ptolemäus das,

---

[589]) P. 223, 25 sq.: *τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ.*

[590]) Adv. h. I, 4, 3: *καὶ τί γάρ; τραγῳδία πολλὴ λοιπὸν ἦν ἐνθάδε καὶ φαντασία ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν, ἄλλως καὶ ἄλλως σοβαρῶς ἐκδιηγουμένου, ἐκ ποταποῦ πάθους, ἐκ ποίου στοιχείου ἡ οὐσία τὴν γένεσιν εἴληφεν· ἃ καὶ εἰκότως δοκοῦσί μοι μὴ ἅπαντας θέλειν ἐν φανερῷ διδάσκειν, ἀλλ' ἢ μόνους ἐκείνους τοὺς καὶ μεγάλους μισθοὺς ὑπὲρ τηλικούτων μυστηρίων τελεῖν δυναμένους.*

was Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat, zu persönlichen Aeonen machte (s. Anm. 495).

Zuerst behandelt Irenäus (I, 1—3), was innerhalb des Pleroma vor sich geht. Ein vollkommenes Urwesen, auch *Προαρχή*, *Προπάτωρ* und *Βυθὸς* genannt, verbunden mit der *Ἔννοια*, welche auch *Χάρις* und *Σιγή* heisst. Der Bythos legt seinen Gedanken, eine *ἀρχὴ πάντων* hervorzubringen, wie einen Samen in den Mutterschooss der Sige, welche nun den *Νοῦς* gebiert. Dieser Nus, welcher auch *Μονογενὴς* und *Πατὴρ* (s. o. S. 309 f.) und *Ἀρχὴ τῶν πάντων* heisst, ist seinem Vater gleich, allein fähig, dessen Grösse zu fassen, und mit ihm wird die *Ἀλήθεια* hervorgebracht. So entsteht die ursprüngliche Tetraktys als die Wurzel des Alls. Der Monogenes bringt dann weiter hervor den *Λόγος* als Vater alles Folgenden und die *Ζωὴν* als *ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος*, die dritte Syzygie, aus welcher die vierte hervorgeht: *Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία*. So kommt die ursprüngliche Ogdoas zu Stande, welche, da die einzelnen Syzygien auch als mannweiblich zusammengefasst werden, auch bezeichnet wird als Tetras von *Βυθός*, *Νοῦς* (oder *Μονογενής*), *Λόγος*, *Ἄνθρωπος*. Der Anthropos erscheint auch bei Ptolemäus in der letzten Syzygie der höchsten Ogdoas. Die dritte Syzygie (*Λόγος* und *Ζωή*) bringt aber nicht bloss die vierte (*Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία*) hervor, sondern auch weitere 5 Syzygien oder 10 Aeonen (s. Anm. 523): 9) *Βύθιος*, 10) *Μίξις*, 11) *Ἀγήρατος*, 12) *Ἕνωσις*, 13) *Αὐτοφυής*, 14) *Ἡδονή*, 15) *Ἀκίνητος*, 16) *Σύγκρασις*, 17) *Μονογενής*, 18) *Μακαρία*. Der Umstand, dass nach dem *Μονογενὴς* als drittem Aeon noch ein *Μονογενὴς* als 17ter Aeon erscheint, ist nur daraus zu erklären, dass dieser bei Valentinus selbst so benannt war, und dass auf jenen erst von Nachfolgern der Name übertragen ward. Die vierte Syzygie (*Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία*) bringt endlich hervor 6 weitere Syzygien oder 12 Aeonen: 19) *Παράκλητος*, 20) *Πίστις*, 21) *Πατρικός*, 22) *Ἐλπίς*, 23) *Μητρικός*, 24) *Ἀγάπη*, 25) *Ἀείνους*, 26) *Σύνεσις*, 27) *Ἐκκλησιαστικός*, 28) *Μακαριότης*, 29) *Θελητός*, 30) *Σοφία*[591]).

---

[591]) Der *Βύθιος* erscheint als zweite Auflage von Nr. 1; der *Πατρικὸς* von Nr. 1. 3; der *Μητρικὸς* von Nr. 2; der *Ἀείνους* von Nr. 3; der *Ἐκκλησιαστικὸς* von Nr. 8.

Das sind die 30 Aeonen des Pleroma, dreifach getheilt in Ogdoas, Dekas und Dodekas. Ihre mehr persönliche Fassung lehrt das Folgende, wo die dichtende Phantasie üppig hervortritt. Was ausserhalb der unnennbaren Grösse des Urwesens ist, wird bewacht und befestigt durch den Ὅρος, welchen der ältere Valentinianismus schon zwischen dem ungezeugten Urwesen und dem übrigen Pleroma annahm (s. o. S. 309). Die Anschauung und Erkenntniss des Urvaters ist nur dem Nus oder Monogenes vergönnt. Derselbe wollte die unermessliche Grösse des Urvaters auch den übrigen Aeonen mittheilen. Aber die Sige hielt ihn nach des Urvaters Willen zurück. Die in den Nachkommen des Nus und der Aletheia entstandene Sehnsucht, den Urvater zu sehen, kommt jedoch zum Ausbruch in dem letzten Aeon, der Sophia. Dieselbe erfährt nämlich ausser der Umarmung ihres Syzygos Theletos eine Leidenschaft (*πάθος*), die Grösse des Urwesens zu erfassen. Da wäre sie von der Süssigkeit des Urvaters verschlungen und aufgelöst worden in die ganze Substanz (*εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν*, vgl. II, 18, 6. 20, 1), wenn sie nicht auf die befestigende und ausserhalb der ungezeugten Grösse das Ganze bewachende Kraft, den Horos, gestossen wäre. Durch ihn wird sie zu sich selbst zurückgeführt. Ueberzeugt, dass der Vater unbegreiflich ist, legt sie ab *τὴν προτέραν ἐνθύμησιν σὺν τῷ ἐπιγενομένω*[592]) *πάθει ἐκ τοῦ ἐπιπλήκτου ἐκείνου θαύματος* (I, 2, 2). Die Sophia des Pleroma fällt also bei Ptolemäus nicht mehr so, wie in der ursprünglichen Lehre Valentin's, wo sie die ganze Entstehung ausserhalb des Pleroma in das Werk setzt (s. Anm. 525). Hat nun seit Secundus (s. o. S. 313) die Schule Valentin's zum Theil die Sophia nicht wirklich gefallen sein lassen, so war dieselbe um so mehr nicht ganz einig über das Weitere. Ueber das Leiden und die Umkehr der Sophia bringt Irenäus I, 2, 3. 4 noch eine etwas abweichende Darstellung. Einige von den ptolemäischen Valentinianern lehrten von der Sophia, *ἀδυνάτῳ καὶ ἀκαταλήπτῳ πράγματι αὐτὴν ἐπιχειρήσασαν τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον, οἵαν φύσιν εἶχε θήλειαν* (*θήλεια* recte Iren. intpr.) *τεκεῖν*. Als die Sophia dieses

---

[592]) So ist zu lesen statt *ἐπιγινομένῳ*, vgl. den Lat. interpr.: cum ea quae acciderat passione.

Geborene wahrnahm, empfindet sie zunächst Trauer über das Unvollkommene der Geburt, dann Furcht, dass es mit dem Geborenen zu Ende gehe, ferner Entsetzen und Verlegenheit, indem sie die Ursache suchte, und wie sie das Geborene verbergen könnte[593]). Da wird die Sophia also nicht mehr, wie in dem ursprünglichen Valentinianismus, durch einen ersten Horos zwischen dem Bythos und dem übrigen Pleroma (s. o. S. 309), sondern nur durch die Unmöglichkeit ihres Beginnens zurückgewiesen. Da sie vergeblich versucht, zu dem Vater zurückzulaufen, wendet sie sich flehend an ihn, und ihre Bitte wird unterstützt durch die übrigen Aeonen, namentlich den Nus[594]). Daher der erste Ursprung der Substanz der Materie[595]), *ἐκ τῆς ἀγνοίας καὶ τῆς λύπης καὶ τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐκπλήξεως*. Nun erst bringt der Vater durch den Monogenes den Horos hervor in seinem eigenen Ebenbilde, *ἀσύζυγον, ἀθήλυντον*, wie er selbst auch als erhaben über den Geschlechtsunterschied gedacht wird. Dieser *Ὅρος* heisst auch *Σταυρός, Λυτρωτής, Καρπιστής, Ὁροθέτης, Μεταγωγεύς*. Er stellt die Sophia wieder her in ihre Syzygie. Aber die vermessene *ἐνθύμησις* nebst dem *πάθος* wird ausgeschieden, so dass sie ausserhalb des Pleroma als eine geistige Substanz, aber ungestaltet bleibt, eine schwache, weibliche Frucht[596]). Diese ptolemäischen Valentinianer hielten nur den zweiten

---

593) Irenäus adv. h. I, 2, 2: *ἣν (φύσιν) καὶ κατανοήσασαν πρῶτον μὲν λυπηθῆναι διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς γενέσεως, ἔπειτα φοβηθῆναι μηδὲ αὐτὸ τὸ εἶναι τελείως ἔχειν* (ne hoc ipsum finem habent Iren. intpr.), *εἶτα ἐκστῆναι καὶ ἀπορῆσαι ζητοῦσαν τὴν αἰτίαν καὶ ὅντινα τρόπον ἀποκρύψει τὸ γεγονός*.

594) Irenäus I, 2, 4: *ἐγκαταγενομένην δὲ τοῖς πάθεσι λαβεῖν ἐπιστροφὴν καὶ ἐπὶ τὸν πατέρα ἀναδραμεῖν πειρασθῆναι καὶ μέχρι τινὸς* (aliquamdiu vet. intpr.) *τολμήσασαν ἐξασθενῆσαι καὶ ἱκέτιν τοῦ πατρὸς γενέσθαι· συνδεηθῆναι δὲ αὐτῇ καὶ τοὺς λοιποὺς αἰῶνας, μάλιστα δὲ τὸν Νοῦν*.

595) Irenäus I, 2, 3: *ἐντεῦθεν λέγουσι πρώτην ἀρχὴν ἐσχηκέναι τὴν οὐσίαν* (materiae add. vet. intpr.).

596) Von I, 2, 2 unterscheidet sich I, 2, 4 nur so, dass die Ablegung der früheren *ἐνθύμησις* nebst dem *πάθος* dort mehr als eigene That der Sophia, hier mehr als Wirkung des Horos erscheint. Nur in diesem Sinne kann ich hier mit Heinrici (a. a. O. S. 21) einen zweiten Bericht finden.

Horos des ursprünglichen Valentinianismus fest. Die gangbare Lehre des ptolemäischen Valentinianismus stellt Irenäus I, 2, 5. 6 weiter dar. Damit so etwas nicht wieder vorkomme, bringt der Monogenes nach der Fürsorge des Vaters noch eine andere Syzygie hervor, den *Χριστὸς* und das *Πνεῦμα ἅγιον* (weiblich gedacht), von welchen die Aeonen vollendet werden. Denn Christus belehrt sie über das Wesen der Syzygie und die Unnahbarkeit des Urvaters, welcher nur durch den Monogenes erkennbar ist. Die Ursache des ewigen Bestandes sei für die übrigen Aeonen das Unbegreifliche des Vaters, ihrer Entstehung und Gestaltung aber sein Begreifliches, der (eingeborene) Sohn[597]. Der h. Geist aber lehrte die ins Gleiche gebrachten Aeonen danksagen und führte die wahrhaftige Ruhe ein. Ein Fortschritt über den älteren Valentinianismus, welcher Christum von der gefallenen Sophia geboren, den h. Geist aber von der Aletheia hervorgebracht sein und alle Aeonen befruchten liess (s. o. S. 313). Als nun alle Aeonen einander gar gleich geworden waren und den Urvater jubelnd priesen, beschloss das ganze Pleroma der Aeonen mit Billigung Christi und des h. Geistes, das Schönste, was ein jeder hatte, zusammenzubringen und so zu Ehren des Bythos als glänzendes Gestirn des Pleroma, als vollkommene Frucht Jesum hervorzubringen, welcher auch Soter, (der zweite) Christus und Logos (nach den Vätern) und *τὰ πάντα* (nach seinem Ursprunge) heisst. Als Trabanten werden auch mit ihm wesensgleiche Engel hervorgebracht. Wieder ein Fortschritt über den älteren Valentinianismus, welcher ausser dem von der gefallenen Sophia geborenen Christus noch einen Jesus kennt, sei er nun von dem Theletos oder von dem Christus oder von dem Anthropos und der Ekklesia hervorgebracht. Für diese ptolemäische Gestaltung des Valentinianismus theilt Irenäus I, 3 die biblische Begründung mit. Als ein Bild der durch den Horos hergestellten Sophia galt namentlich die Blutflüssige nach Marc. 5, 25 f.

---

[597]) Irenäus I, 2, 5: *καὶ τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τὸ πρῶτον κατάληπτον* (*ἀκατάληπτον* sine voc. *πρῶτον* Iren. intpr.) *ὑπάρχειν τοῦ Πατρὸς, τῆς δὲ γενέσεως αὐτοῦ* (l. *αὐτῶν* vel dele cum vet. intpr.) *καὶ μορφώσεως τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ, ᾧ* (l. *ὅ* cum vet. intpr.) *δὴ ἴσος* (l. *υἱός* c. vet. intpr. et Tertull.) *ἐστίν*.

Was ausserhalb des Pleroma geschieht, beschreibt Irenäus I, 4—8. Den Anfang macht die ausgeschiedene ἐνθύμησις der oberen Sophia, welche auch Ἀχαμώθ, d. h הַחָכְמוֹת (nach Spr. Sal. 9, 1), heisst (s. o. Anm. 461). Mit dem πάθος ist sie aus dem πλήρωμα herabgesunken in das κένωμα. Ausserhalb des Lichtes ist diese Achamot ungestaltet, wie eine Fehlgeburt. Da erbarmt sich der obere Christus, streckt sich aus durch den Stauros und giebt ihr die Gestaltung nach der Substanz (μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ κατὰ γνῶσιν). Dann lässt er die Achamot zurück, welche nun von Christus und dem h. Geiste her einen Duft von Unvergänglichkeit behalten hat, da sie ihr Leiden empfindet und nach dem Vorzüglichen sich emporrichtet. Daher zwei Namen für sie: Sophia nach dem Vater (welcher eben ein weiblicher Aeon war) καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἀπὸ τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν πνεύματος. Gestaltet und zu Sinnen gekommen (ἔμφρονα γενηθεῖσαν), sucht sie das Licht des Logos oder Christus, welches sie wieder verlassen hat, wird aber verhindert durch den Horos, welcher ihr das geheimnissvolle Wort ΙΑΩ zuruft. Da fällt sie allen Leiden anheim: der Betrübniss, weil sie das Licht nicht ergriff, der Furcht, dass sie, wie das Licht, auch das Leben verlieren möchte, dazu der Verlegenheit, alles in Unwissenheit[598]), καὶ οὐ καθάπερ ἡ μήτηρ αὐτῆς ἡ πρώτη Σοφία καὶ Αἰών, ἑτεροίωσιν ἐν τοῖς πάθεσιν εἶχεν (vgl. I, 2, 3), ἀλλὰ ἐναντιότητα (I, 4, 1). Auch erfährt sie nun die Hinwendung (ἐπιστροφὴν) zu dem, welcher sie belebt hatte. Das sollte der Bestand und die Substanz der Hyle geworden sein, aus welcher dieser Kosmos besteht. Aus der Hinwendung die Seele der Welt und des Demiurgen, aus der Furcht und Betrübniss das Uebrige. Von ihren Thränen stammt alle feuchte Substanz her, von ihrem Lachen die leichte, von Betrübniss und Schrecken die körperlichen Elemente der Welt[599]). Die

[598]) Die πάθη der Sophia Achamot I, 4, 1 sind: λύπη, φόβος, ἀπορία, wie schon die obere Sophia nach I, 2, 3 durchmacht das λυπηθῆναι, φοβηθῆναι, ἐκστῆναι καὶ ἀπορῆσαι. Dieselben drei Affecte kehren wieder bei dem Ursprunge der hylischen Substanz I, 5, 4.

[599]) Heinrici (a. a. O. S. 22 f.) findet hier die Entstehung der sichtbaren Welt auf zweifache Weise gedacht: „Einmal [I, 4, 2] erscheint sie als unmittelbar entsprungen aus der leidenden Sophia, dann wieder

grosse Verschiedenheit, welche Irenäus I, 4, 3 hier unter den ptolemäischen Valentinianern bemerkt, kommt auf den freien Spielraum der Phantasie hinaus und hat für die Sache selbst wenig Bedeutung. Durch alles Leiden hindurchgegangen, wendet sich auch diese Sophia, welche die Ptolemaiten als ihre Mutter bezeichneten, flehend an das von ihr gewichene Licht, an den Christus. Dieser kehrt zwar nicht selbst zurück, *τὸν Παράκλητον δὲ ἐξέπεμψεν [πρὸς] αὐτήν, τουτέστι τὸν Σωτῆρα* [600]). Der Soter wird mit der ganzen Kraft des Vaters ausgesandt und kommt mit seinen Engel-Genossen (vgl. I, 2, 6). Die Achamot verhüllt sich aus Scham, läuft ihm dann zu und empfängt Kraft aus seiner Erscheinung. Der Soter giebt ihr *μόρφωσιν τὴν διὰ γνῶσιν* und Heilung der Leiden (*πάθη*), welche jedoch nicht mehr, wie bei der ersteren Sophia, vernichtet werden konnten, sondern endlich zu einer *ἀσώματος ὕλη* verwandelt werden, dann die Geschicklichkeit und Anlage erhalten, in Zusammensetzungen und Körper zu gelangen, *πρὸς τὸ γενέσθαι δύο οὐσίας, τὴν φαύλην* (*ἐκ* add. vet. intpr.) *τῶν παθῶν* (die *ὕλη*) *τήν τε τῆς ἐπιστροφῆς ἐμπαθῆ* (*τὸ ψυχικόν*). So hat der Soter *δυνάμει* alles geschaffen [601]). Zu jenen beiden Substanzen kommt drittens hinzu das Pneumatische, was die Achamot bei dem Anblick der Engel des Soter

---

[I, 4, 5] unter dem Druck der Verhältnisse vom Soter der Anlage nach (*δυνάμει*) geformt.“ Aber wir haben hier ja nur zwei Vorstufen für die sichtbare Welt, welche erst durch den Demiurgen und auch durch ihn nicht auf einmal fertig wird. Nur wenn man diese Stufenfolge übersieht, kann man mit Heinrici (a. a. O. S. 24 f.) behaupten: „Zwei sich ergänzende und fortführende Relationen schildern also die Entstehung der sichtbaren Welt und zergliedern ihre Bestandtheile, eine complicirter als die andere, die zweite den Principien des Systemes fast entfremdet durch Hinzunahme dualistischer Doctrinen.“

[600]) Vielleicht ein Missverständniss des Irenäus I, 4, 5 für: *παράκλητον* (als Helfer) *δὲ ἐξέπεμψεν [πρὸς] αὐτὴν τὸν Σωτῆρα*. Von dem 19ten Aeon *Παράκλητος* ist hier gar nicht die Rede, sondern nur von dem Soter, welcher freilich *πατρωνυμικῶς* auch *Παράκλητος* heissen kann.

[601]) Irenäus I, 4, 5: *καὶ διὰ τοῦτο δυνάμει τὸν Σωτῆρα δεδημιουργηκέναι φάσκουσι*, nachdem schon vorher gesagt war, er sei ausgesandt worden, *ὅπως ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῇ τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα* (Col. 1, 16) *κτλ.* Vgl. Clem. Al. Exc. ex scr. Theodoti §. 43. p. 979, namentlich §. 47. p. 980: *πρῶτος μὲν οὖν δημιουργὸς ὁ Σωτὴρ γίνεται καθολικός.*

empfängt und nach deren Aehnlichkeit gebiert. Das Pneumatische kann sie nicht selbst gestalten, weil es ihr wesensgleich ist. Aber aus der psychischen Substanz gestaltet sie zuerst den Vater und König des Alls, des Psychischen oder Rechten, des Hylischen oder Linken, welcher zu seinen weiteren Gestaltungen, ohne es zu wissen, bewegt wird, den *Μητροπάτορα καὶ Ἀπάτορα καὶ Δημιουργὸν καὶ Πατέρα*, welcher kraft der ihm eingegebenen *ἐνθύμησις* unbewusst Ebenbilder der Aeonen schafft. Der Demiurg schafft 7 Himmel oder Engel, über welchen er selbst am Himmel thront, wesshalb er auch Hebdomas heisst. Die Achamot über ihm bewahrt die Zahl der ursprünglichen Ogdoas. Sie heisst Ogdoas, Sophia, Erde, Jerusalem, auch männlich *κύριος* und hält den Ort der Mitte über dem Demiurgen, unter dem Pleroma ein. Sie giebt dem Demiurgen, welcher weder die Urbilder seiner Schöpfungen noch seine Mutter kennt, die Meinung ein, *αὐτὸν μόνον πάντα εἶναι, κύριον δὲ τῆς ὅλης πραγματείας* (I, 5, 3). Näher erfahren wir I, 5, 4, dass das Psychische seinen Bestand hat *ἐκ μὲν τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐπιστροφῆς* (woraus doch I, 2, 3 die Substanz der Materie hergeleitet war). Der Demiurg stammt aus der *ἐπιστροφή* (woher nach I, 4, 2 die Seele der Welt und des Demiurgen, nach 4, 5 die leidensfähige Substanz), wesshalb er das Pneumatische nicht kennt und sich selbst später durch die Propheten (Jes. 45, 5. 6. 46, 9) für den alleinigen Gott erklärt. Die übrige psychische Substanz von Menschen und Thieren stammt aus dem *φόβος* (vgl. I, 4, 2). Das Geistige der Bosheit aber (vgl. Eph. 6, 12) stammt aus der *λύπη* (abweichend von I, 4, 2: *ἀπὸ δὲ τῆς λύπης καὶ τῆς ἐκπλήξεως τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα*). So kommen wir zu der Entstehung des Teufels oder des Kosmokrator, der Dämonen und bösen Engel. Der Teufel erscheint nicht mehr als des Demiurgen, ja Christi Bruder (s. o. S. 312 f.), sondern als Geschöpf des Demiurgen. Während der Demiurg als bloss psychisch das obere Geistige nicht erkennt, hat der Teufel an der Spitze des „Geistigen der Bosheit“ solche Erkenntniss. Während die Mutter (Achamot) den übersinnlichen Ort der Mitte, der Demiurg den himmlischen Ort in der Hebdomas bewohnt, waltet der Teufel als Kosmokrator in dieser Welt.

So erfahren wir einigermassen durch Irenäus, was Ptolemäus

der Flora schliesslich (c. 5 p. 222 sq.) andeutet. Ein vollkommener Gott, der allein gute, aber nicht mit Ausschluss einer höheren Gerechtigkeit (p. 223, 6), ungezeugt, aus welchem Alles, aber auf verschiedene Weise, seinen Ursprung hat. Der ungezeugte Vater des Alls, dessen Wesen Unvergänglichkeit und *φῶς αὐτοόν, ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές*, welcher das ihm Wesensgleiche zeugt und hervorbringt. Dessen niederes Ebenbild der nicht ungezeugte Demiurg und Schöpfer dieses Kosmos, nicht gut, wie der Ungezeugte, aber auch nicht böse, sondern auf eigenthümliche Weise gerecht, dessen Wesen eine doppelte Kraft (die psychische und die hylische oder dämonische) hervorbrachte. Der Teufel, von Natur hylisch, böse und ungerecht, dessen Wesen Verderben und Finsterniss. Und doch aus Einem Urwesen auch diese beiden Naturen.

Wie nun nach Ptolemäus der Kosmos und der Mensch ward, beschreibt Irenäus I, 5, 4 – 6, 1. Aus der *ἔκπληξις* und der *ἀπορία* wurden *τὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα*, die Erde *κατὰ τῆς ἐκπλήξεως στάσιν*, das Wasser *κατὰ τὴν τοῦ φόβου κίνησιν*, die Luft *κατὰ τὴν λύπης κίνησιν*, das Feuer in allem diesem als Tod und Vergänglichkeit, wie die Unwissenheit in allen drei Affecten verborgen war [602]). So erschafft der Demiurg auch den choischen Menschen, weder von dieser trockenen Erde noch von der unsichtbaren Substanz, sondern von der hingegossenen und flüssigen Hyle. Dem choischen Menschen haucht er dann den psychischen ein (vgl. Gen. II, 7). Das ist der *κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν* Gewordene (Gen. 1, 26), nach dem Ebenbilde der hylische Mensch, nicht wesensgleich Gotte, nach Aehnlichkeit der psychische Mensch, dessen Wesen Lebensgeist aus pneumatischem Abfluss [603]). Erst zuletzt (nach der Uebertretung des Gebotes des Demiurgen) ward der Mensch umhüllt mit

---

[602]) Irenäus I, 5, 4: *τὸ δὲ πῦρ ἅπασιν αὐτοῖς (τοῖς πάθεσιν) ἐκπεφυκέναι* (*ἐμπεφυκέναι* recte vet. intpr.) *θάνατον καὶ φθοράν, ὡς καὶ τὴν ἄγνοιαν* (omnibus add. vet. intpr.) *τρισὶ πάθεσιν ἐγκεκρύφθαι διδάσκουσι.* Vgl. I, 2, 3. 4, 2. 5 und I, 5, 4 init.

[603]) Aehnlich die Excerpta ex scr. Theodoti §. 50. p. 981: *λαβὼν χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, οὐ τῆς ξηρᾶς, ἀλλὰ τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος, ψυχὴν γεώδη καὶ ὑλικὴν ἐτεκτήνατο ἄλογον καὶ τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιον· οὗτος κατ᾽ εἰκόνα ἄνθρωπος. ὁ δὲ καθ᾽ ὁμοίωσιν τὴν αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ ἐκεῖνός ἐστιν, ὃν εἰς τοῦτον ἐνεφύσησέν τε καὶ ἐνέσπει-*

dem *δερμάτινος χιτών* (Gen. 3, 21), dem sinnlichen Fleische [604]). Andrerseits ward, ohne Wissen des Demiurgen, in den Menschen auch heimlich niedergelegt das Pneumatische, was die Achamot bei der Anschauung der Engel um den Soter herum geboren hatte, damit es, in die von dem Demiurgen stammende Seele und in diesen hylischen Leib gesäet, ausgetragen und bereit werde zur Aufnahme des vollkommenen *λόγος*. Das ist der von der Sophia *ἀρρήτῳ* (*δυνάμει καὶ* add. vet. intpr.) *προνοίᾳ* mit der Einhauchung des Demiurgen zusammen heimlich eingesäete pneumatische Mensch, ein Gegenbild der oberen Ekklesia, und eben diesen Geistesmenschen wollten die Ptolemaiten in sich tragen, *ὥστε ἔχειν αὐτοὺς τὴν μὲν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοὸς καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς μητρὸς τῆς Ἀχαμώθ* (I, 5, 6). An dem Menschen ist das Hylische oder Linke nothwendig vergänglich. Das Psychische oder Rechte kann sich willensfrei dem Pneumatischen oder dem Hylischen zuwenden. Das Pneumatische ist ausgesandt, um hier, mit dem Psychischen verbunden, gestaltet und mit ihm erzogen zu werden in dem Wandel. Das ist das Salz und das Licht der Welt. Das Psychische bedurfte auch sinnlicher Erziehung, wozu (*δι᾽ ὧν*, l. *δι᾽ ὅ*, ob quam causam vet. intpr.) die Welt überhaupt geschaffen ward [605]). Diese Lehre von dem Menschen ist nicht mehr ganz die ursprüngliche Lehre

---

ρεν, ὁμοούσιόν τι αὐτῷ δι᾽ ἀγγέλων ἐνθείς. καθὸ μὲν ἀόρατός ἐστι καὶ ἀσώματος, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς προσεῖπεν, μορφωθὲν δὲ ψυχὴ ζῶσα ἐγένετο.

[604]) Vgl. Excerpta ex scr. Theod. §. 55. p. 982: *τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τέταρτον ἐπενδύεται τὸν χοϊκόν, τοὺς δερματίνους χιτῶνας.* Aehnlich lehrten auch die „Gnostiker" des Irenäus (s. o. S. 245 f.), und schon Menander hat die Schöpfung des Menschenleibes als etwas Besonderes dargestellt (s. Anm. 311, dazu Anm. 314). Die häretische Auslegung der Röcke von Fellen Gen. 3, 21 hat Justinus bekämpft in seinem *λόγος περὶ ἀναστάσεως*, vgl. Prokopius von Gaza Comm. ad Gen. VII (bei A. Mai Class. auct. e Vat. codd. VI. p. 204). Vgl. ausserdem meine Schrift: das Evg. u. die Briefe Joh. S. 150, 1.

[605]) Irenäus I, 6, 1: *Τριῶν οὖν ὄντων, τὸ μὲν ὑλικὸν, ὃ καὶ ἀριστερὸν καλοῦσι, κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν, ἅτε μηδεμίαν ἐπιδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον· τὸ δὲ ψυχικόν, ὃ καὶ δεξιὸν προσαγορεύουσιν ἅτε μέσον ὂν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ, ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου*

Valentin's (s. o. S. 293 f.). Es ist ja nicht mehr ein männlicher Aeon des Pleroma, sondern die Sophia, welche den Samen des höheren Wesens in den von dem Demiurgen geschaffenen Menschen legt.

Die Geschichte der Menschheit kann also nur ein Kampf der drei, durch die Achamot, den Demiurgen und den Teufel vertretenen Principien des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen sein. Das Pneumatische wird, wie schon aus I, 5, 6 zu sehen ist, nicht in allen Menschen erhalten, sondern nur in einigen, welche das dem Demiurgen unbekannte *σπέρμα τῆς μητρὸς* bewahren. Und wie das Pneumatische, so gewinnt auch das Hylische in einem Theile der Menschheit das Uebergewicht. Aber nicht bloss zwei Geschlechter, ein gutes und ein böses, wie bei Satornil (s. o. S. 192), sondern deren drei, ein psychisches zwischen dem pneumatischen und choischen seit Kain, Abel, Set. Das choische Geschlecht geht zum Verderben. Das psychische Geschlecht, gespalten in von Natur gute und von Natur böse Seelen, kommt, wenn es sich dem Besseren zuwendet, zur Ruhe in dem Orte der Mitte (wo jetzt die Achamot thront). Das Pneumatische, was die Achamot gerechten Seelen bis jetzt einsäet, wird nach der irdischen Erziehung schliesslich der Vollkommenheit gewürdigt, wie der Vermählung mit den Engeln des Soter, während diese Seelen in der Mitte mit dem Demiurgen nothwendig ewige Ruhe finden werden [606]). Der Demiurg, welcher sich für den alleinigen Gott erklärte, obwohl er doch nur ein Gott ähnlicher Engel

ἂν καὶ τὴν πρόσκλισιν ποιήσηται· τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῇ, συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναστροφῇ. καὶ τοῦτ' εἶναι λέγουσι τὸ ἅλας καὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ἔδει γὰρ τῶν ψυχικῶν (*τῷ ψυχικῷ* recte vet. intpr.) *καὶ αἰσθητῶν παιδευμάτων. δι' ὧν* (ob quam causam vet. intpr.) *καὶ κόσμον κατεσκευάσθαι λέγουσι, καὶ τὸν Σωτῆρα δὲ ἐπὶ τοῦτο παραγεγονέναι τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστιν, ὅπως αὐτὸ σώσῃ.*

[606]) Irenäus I, 7, 5: *Ἀνθρώπων δὲ τρία γένη ὑφίστανται· πνευματικόν, χοϊκόν, ὑλικόν, καθὼς ἐγένοντο Κάϊν, Ἄβελ, Σήθ· καὶ ἐκ τούτων τὰς τρεῖς φύσεις, οὐκέτι καθ' ἕν, ἀλλὰ κατὰ γένος. καὶ τὸ μὲν χοϊκὸν εἰς φθορὰν χωρεῖν· καὶ τὸ ψυχικὸν ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται, ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύ(σ)εσθαι, ἐὰν δὲ τὰ χείρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια· τὰ δὲ πνευματικὰ ἃ ἂν κατασπείρῃ ἡ Ἀχαμὼθ ἔκτοτε ἕως τοῦ νῦν δικαίαις ψυχαῖς, παιδευθέντα ἐνθάδε καὶ ἐκτραφέντα διὰ τὸ*

war (I, 5, 2. 4), der Gott des Alten Testamentes, liebte die ohne sein Wissen mit dem pneumatischen Samen der Achamot Begabten und machte sie zu Propheten, Priestern und Königen. Daher in dem Alten Testamente nicht bloss das Wort des Demiurgen, sondern auch manches, was der Geistessame durch die Propheten ausgesagt hat, vieles, was die Mutter (Achamot) über das Höhere geredet hat, auch durch den Demiurgen und die von ihm stammenden Seelen [607]. Wir wissen aus dem Briefe an die Flora, wie Ptolemäus in dem Pentateuche ein ewiges und ein vergängliches Gotteswort ausser den Menschenworten Mose's und der Aeltesten unterschied. In seiner Unwissenheit missachtet der Demiurg das Gesagte, was über ihn hinausging [608].

νηπία ἐκπεπέμφθαι, ὕστερον τελειότητος ἀξιωθέντα νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς τοῦ Σωτῆρος ἀγγέλοις δογματίζουσι, τῶν ψυχῶν αὐτῶν ἐν μεσότητι κατ' ἀνάγκην μετὰ τοῦ Δημιουργοῦ ἀναπαυσαμένων (l. ἀναπαυσομένων, refrigaturis vet. intpr.) εἰς τὸ παντελές. καὶ τὰς μὲν ψυχικὰς (l. ψυχὰς, animas vet. intpr.) πάλιν ὑπομερίζοντες λέγουσιν ἃς μὲν φύσει ἀγαθάς, ἃς δὲ φύσει πονηράς. καὶ τὰς μὲν ἀγαθὰς ταύτας εἶναι τὰς δεκτικὰς τοῦ σπέρματος γινομένας, τὰς δὲ φύσει πονηρὰς μηδέποτε ἂν ἐπιδέξασθαι ἐκεῖνο τὸ σπέρμα. Vgl. II, 29, 3. Tertullianus adv. Valent. c. 29. Excerpta ex sc. Theodoti §. 54. p. 982: ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται· πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἦν Κάϊν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἄβελ, τρίτη δὲ ἡ πνευματική, ἧς ἦν Σήθ. §. 56. p. 983: διὰ τοῦτο πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί. τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὂν ἐπιτηδειότητα ἔχει πρός τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται.

[607] Irenäus I, 7, 3: Τὰς δὲ ἐσχηκυίας τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμὼθ ψυχὰς ἀμείνους λέγουσι γεγονέναι τῶν λοιπῶν· διὸ καὶ πλεῖον τῶν ἄλλων ἠγαπῆσθαι ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ μὴ εἰδότος τὴν αἰτίαν, ἀλλὰ παρ' αὑτοῦ λογιζομένου εἶναι τοιαύτας. διὸ καὶ εἰς προφήτας, φασίν, ἔτασσεν αὐτοὺς (eas vet. intpr.) καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεῖς (cf. II, 19, 7). καὶ πολλὰ ὑπὸ τοῦ σπέρματος τούτου εἰρῆσθαι διὰ τῶν προφητῶν ἐξηγοῦνται, ἅτε ὑψηλοτέρας φύσεως ὑπαρχούσας (ὑπάρχοντος vet. intpr.), πολλὰ δὲ καὶ τὴν μητέρα περὶ τῶν ἀνωτέρω εἰρηκέναι λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τούτου καὶ τῶν ὑπὸ τούτου γενομένων ψυχῶν. καὶ λοιπὸν τέμνουσι τὰς προφητείας, τὸ μέν τι ἀπὸ τῆς μητρὸς εἰρῆσθαι θέλοντες, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ σπέρματος, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ. Vgl. II, 14, 7.

[608] Irenäus I, 7, 4: Τὸν δὲ Δημιουργόν, ἅτε ἀγνοοῦντα τὰ ὑπὲρ αὐτόν, κινεῖσθαι μὲν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, καταπεφρονηκέναι δὲ αὐτῶν

Der Erlösung bedürftig war nicht sowohl das Pneumatische, welchem das Heil gewiss ist, noch weniger das Hylische, welchem das Verderben ebenso gewiss ist, sondern allein das Psychische, was die freie Entscheidung des Willens hat (s. Anm. 605). Eine Verschiebung der Lehre des Meisters (Bruchst. 2), an welche sich die weitere Umgestaltung der ursprünglich einfachern, aber mehr doketischen Christologie anschliesst. Wenigstens eine Sonderansicht der Ptolemaiten setzte die Erscheinung des Erlösers in den unmittelbarsten Zusammenhang mit dem Demiurgen. Einige lehrten, der Demiurg habe auch Christum durch die Propheten verkündigt und als eigenen Sohn hervorgebracht, aber (nicht bloss choisch, sondern) auch psychisch, wozu dann der pneumatische Same von der Achamot hinzukam. Christus sei durch die Maria hindurchgegangen, wie durch einen Kanal. Bei der Taufe sei in ihn der Soter des Pleroma in Taubengestalt herabgekommen. So bestehe Christus aus vier Bestandtheilen, nach dem Vorbilde der ursprünglichen Tetraktys, nämlich nicht mehr aus der einfachen Verbindung eines reinen Geistes, wie der Soter, mit dem Menschen Jesus, sondern noch aus zwei andern Bestandtheilen: einer Zubereitung des Leiblichen für solche Verbindung durch eine wunderbare Oekonomie, einer Fülle des Pneumatischen in dem an sich bloss psychischen Menschen [609]). Sachlich nicht wesentlich verschieden ist, was

---

ἄλλοτε ἄλλην αἰτίαν νομίσαντα, ἢ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦον ἔχον καὶ αὐτὸ ἰδίαν τινὰ κίνησιν, ἢ τὸν ἄνθρωπον ἢ τὴν προσπλοκὴν (perplexionem vet. intpr., *περιπλοκὴν*?) *τῶν χειρῶν* (*χειρόνων* recte vet. intpr.) *καὶ οὕτως ἀγνοοῦντα διατετεληκέναι ἄχρι τῆς πορουσίας τοῦ Χριστοῦ.* 7, 1: *τὸν δὲ Δημιουργὸν μηδὲν τούτων ἐγνωκέναι ἀποφαίνονται πρὸ τῆς τοῦ Σωτῆρος παρουσίας.*

[609]) Irenäus I, 7, 2: *Εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες προβαλέσθαι αὐτὸν* (*τὸν Δημιουργὸν*) *καὶ Χριστὸν υἱὸν ἴδιον, ἀλλὰ καὶ ψυχικόν· [καὶ] περὶ τούτου διὰ τῶν προφητῶν λελαληκέναι. εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει* (cf. III, 11, 3. V, 1, 2). *καὶ εἰς τοῦτον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος κατελθεῖν ἐκεῖνον τὸν ἀπὸ τοῦ πληρώματος ἐκ πάντων σωτῆρα ἐν εἴδει περιστερᾶς· γεγονέναι δὲ ἐν αὐτῷ καὶ τὸ αὐτο* (l. *ἀπὸ*) *τῆς Ἀχαμὼθ σπέρμα πνευματικόν. τὸν οὖν κύριον ἡμῶν ἐκ τεσσάρων τούτων σύνθετον γεγονέναι φάσκουσιν, ἀποσώζοντα τὸν τύπον τῆς ἀρχεγόνου καὶ πρώτης τετρακτύος· ἔκ τε τοῦ πνευματικοῦ, ὃ ἦν ἀπὸ τῆς Ἀχαμώθ, καὶ ἐκ τοῦ ψυχικοῦ, ὃ ἦν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ καὶ ἐκ*

Irenäus als die gangbare Christologie dieser Valentinianer darstellt [610]). Von allem, was Christus erlösen sollte, nahm er die Erstlinge an, von der Achamot das Pneumatische, von dem Demiurgen den psychischen Christus, von der Oekonomie einen Leib psychischer Substanz, mit unsagbarer Kunst bereitet, um sichtbar, betastbar und leidensfähig zu werden, dagegen nichts Hylisches. Da ist Valentin's einfacher, auch sittlich vermittelter Doketismus so künstlich als möglich gefasst. Wie die Propheten (s. Anm. 607), so sollte auch Jesus theils von dem Soter, theils von der Mutter (Achamot), theils von dem Demiurgen her geredet haben [611]). Und wie der Archon des Basilides (s. Anm. 372), so nimmt auch der Demiurg des Ptolemäus das Evangelium bereitwillig an [612]). Als

---

τῆς οἰκονομίας, ὃ ἦν κατεσκευασμένον ἀρρήτῳ τέχνῃ, καὶ ἐκ τοῦ Σωτῆρος, ὃ ἦν κατελθοῦσα εἰς αὐτὸν περιστερά. Vgl. III, 10, 4. 16, 1, 6, und was ich in der Schrift über das Evg. und die Briefe Joh. S. 239, Anm. 2, ausgeführt habe. Excerpt. ex scr. Theod. §. 16. p. 972: *καὶ ἡ περιστερὰ δὲ σῶμα ὤφθη* (Luc. III, 22), *ἥν οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμά φασιν, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον, οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρὸς τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα.* §. 22. p. 974: *τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ λυτρωσαμένου αὐτόν.* Dazu Anm. 526.

[610]) I, 6, 1 (Fortsetzung von dem in Anm. 605 Mitgetheilten): *Ὧν γὰρ ἤμελλε σώζειν* (ὁ *Σωτήρ*), *τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν εἰληφέναι φάσκουσιν· ἀπὸ μὲν τῆς Ἀχαμὼθ τὸ πνευματικόν, ἀπὸ δὲ τοῦ Δημιουργοῦ ἐνδεδύσθαι τὸν ψυχικὸν Χριστόν, ἀπὸ δὲ τῆς οἰκονομίας περιτεθεῖσθαι σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν, κατεσκευασμένον δὲ ἀρρήτῳ τέχνῃ, πρὸς τὸ καὶ ἀόρατον* (*ὁρατὸν* recte vet. intpr.) *καὶ ἀψηλάφητον* (*ψηλαφητὸν* recte vet. intpr.) *καὶ παθητὸν γεγενῆσθαι. καὶ ὑλικὸν δὲ οὐδ' ὁτιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν· μὴ γὰρ εἶναι τὴν ὕλην δεκτικὴν σωτηρίας.* Einen wesentlichen Unterschied will hier Heinrici (a. a. O. S. 24 f.) wahrnehmen.

[611]) Irenäus I, 7, 3 (Fortsetzung von Anm. 607): *Ἀλλὰ καὶ τὸν Ἰησοῦν ὡσαύτως τὸ μέν τι ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰρηκέναι, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ σπέρματος, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ.* Vgl. III, 2, 2: etiam ipsum dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones.

[612]) Irenäus I, 7, 4 (Fortsetzung von Anm. 608): *ἐλθόντος δὲ τοῦ Σωτῆρος, μαθεῖν αὐτὸν* (*τὸν Δημιουργὸν*) *παρ' αὐτοῦ πάντα λέγουσι καὶ ἀσμένως αὐτῷ προσχωρήσαντα μετὰ πάσης τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Matth. VIII, 9. Luc. VII, 8) *λέγοντα τῷ Σωτῆρι· ‚Καὶ γὰρ ἐγὼ ὑπὸ τὴν ἐμαυτοῦ ἐξουσίαν ἔχω στρατιώτας καὶ δούλους, καὶ ὃ ἐὰν προστάξω ποιοῦσι‘.*

aber Jesus vor Pilatus geführt ward, entwich der leidensunfähige Soter, wie auch der pneumatische Same von der Achamot leidensunfähig war. Gelitten hat nur der psychische Christus nebst dem anstatt des Choischen eintretenden Christus der wunderbaren Oekonomie[613]), nur auf den psychischen und den ökonomischen Christus bezieht sich also auch die Auferstehung. Und es ist ebenso bezeichnend, dass die Ptolemaiten, obwohl sie das Johannes-Evangelium bereits anerkannten, an der einjährigen Lehrzeit Jesu zwischen Taufe und Leiden festhielten[614]), als dass sie diese Lehre schon nicht genügend fanden und den Auferstandenen noch 18 Monate lang mit seinen Jüngern verkehrt haben liessen[615]). Das Sitzen des Auferstandenen zur Rechten des Demiurgen haben wir schon bei den Gnostikern des Irenäus kennen gelernt (s. o. S. 248).

Der dem Evangelium nicht feindliche Demiurg behält mit der Weltherrschaft auch die Leitung der Kirche[616]).

[613]) Irenäus I, 7, 2 (Fortsetzung von Anm. 609): *καὶ τοῦτο (τοῦτον*, sc. *τὸν Σωτῆρα* vet. intpr.) *μὲν ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι — οὐ γὰρ ἐνεδέχετο παθεῖν αὐτὸν ἀκράτητον καὶ ἀόρατον ὑπάρχοντα — καὶ διὰ τοῦτο ἦρθαι, προσαγομένου αὐτοῦ τῷ Πιλάτῳ, τὸ εἰς αὐτὸν κατατεθὲν πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ. ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἀπὸ τῆς μητρὸς σπέρμα πεπονθέναι λέγουσιν. ἀπαθὲς γὰρ καὶ αὐτὸ τὸ* (*ἅτε* recte vet. intpr.) *πνευματικὸν καὶ ἀόρατον καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ. ἔπαθε δὲ λοιπὸν κατ' αὐτοὺς ὁ ψυχικὸς Χριστὸς καὶ ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας κατεσκευασμένος μυστηριωδῶς, ἵνα ἐπιδείξῃ* (*δι'* add. vet. intpr.) *αὐτοῦ ἡ μήτηρ τὸν τύπον τοῦ ἐπεκταθέντος τῷ Σταυρῷ καὶ μορφώσαντος τὴν Ἀχαμὼθ μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν* (vgl. I, 4, 1)· *πάντα γὰρ ταῦτα τύπους ἐκείνων εἶναι λέγουσιν.*

[614]) Irenäus I, 3, 3: *καὶ ὅτι τῷ δωδεκάτῳ μηνὶ ἔπαθεν· ἐνιαυτῷ γὰρ ἑνὶ βούλονται αὐτὸν μετὰ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ κεκηρυχέναι.* Vgl. II, 20, 1: uno enim anno volunt eum post baptismum praedicasse. 22, 1: duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans. ibid. §. 5. Ueber die alte Ueberlieferung von einer bloss einjährigen Lehrzeit Jesu verweise ich auf meine clem. Recogn. u. Hom. S. 160. Anm. Krit. Untersuchungen über das Evg. Justin's, die clem. Hom. und Marcion's S. 337, auch auf die Acta Archelai et Manetis c. 34. 50.

[615]) Irenäus I, 3, 2: *διὰ τοῦ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δεκαοκτὼ μησὶ λέγειν διατετριφέναι αὐτὸν* (*τὸν κύριον*) *σὺν τοῖς μαθηταῖς.* So auch die Gnostiker des Irenäus, s. o. S. 248.

[616]) Irenäus I, 7, 4: *τελέσειν δὲ αὐτὸν τὴν κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομίαν μέχρι τοῦ δέοντος καιροῦ, μάλιστα δὲ διὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας ἐπι-*

Die Mehrzahl in der Kirche bilden ja Psychiker, welche durch Werke und blossen Glauben befestigt werden, ohne die vollkommene Gnosis zu haben [617]). Aber die eigentliche Seele des Weltlaufs sind die Pneumatiker, welche zur vollkommenen Gnosis gelangen. Das Pneumatische ward ausgesandt, damit es hier mit dem Psychischen verbunden gestaltet und mit ihm erzogen werde (s. Anm. 605). Erlöst werden diese Pneumatiker nicht durch die Praxis, sondern durch ihre Natur [618]).

μέλειαν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἑτοιμασθέντος αὐτῷ ἐπάθλον, ὅτι εἰς τὸν τῆς μητρὸς τόπον χωρήσει.

617) Irenäus I, 6, 1 (s. o. Anm. 605). 2: *ἐπαιδεύθησαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες. εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι· διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαίαν εἶναι τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν ἀποφαίνονται· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι.* Ibid. §. 4: *καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ μυσαρὰ καὶ ἄθεα πράσσοντες, ἡμῶν μὲν διὰ τὸν φόβον τοῦ θεοῦ φυλασσομένων καὶ μέχρις ἐννοίας καὶ λόγου ἁμαρτεῖν κατατρέχουσιν ὡς ἰδιωτῶν καὶ μηδὲν ἐπισταμένων, ἑαυτοὺς δὲ ὑπερυψοῦσι τελείους ἀποκαλοῦντες καὶ σπέρματα ἐκλογῆς. ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι· διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς* (l. *αὐτήν*)· *αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν, καὶ διὰ τοῦτο προστεθήσεσθαι αὐτοῖς* (cf. Matth. XIII, 12. XXV, 29). — *διὰ τοῦτο οὖν ἡμᾶς καλοὺς ψυχικοὺς ὀνομάζουσι καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι, καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον, αὐτοῖς δὲ πνευματικοῖς τε καὶ τελείοις καλουμένοις μηδαμῶς· οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἔνθα δὲ τελειούμενον.* 8, 3 (zu Röm. 11, 16): *ἀπαρχὴν μὲν τὸ πνευματικὸν εἰρῆσθαι διδάσκοντες, φύραμα δὲ ἡμᾶς, τουτέστι τὴν ψυχικὴν ἐκκλησίαν.*

618) Irenäus I, 6 2: *αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν — οὐ γὰρ εἶναι λέγουσιν αὐτοὶ δεκτικὸν αὐτῆς —, οὕτως πάλιν τὸ πνευματικόν,* (*ὃ θέλουσιν αὐτοὶ* add. vet. intpr.) *εἶναι, ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν. ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει, τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου τὸν χρυσόν· οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν.* Ibid. §. 4: *διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον. καὶ τοῦτο πείθουσι τοὺς ἀνοήτους αὐταῖς λέξεσι λέγοντες οὕτως· Ὃς ἂν ἐν κόσμῳ γενόμενος γυναῖκα οὐκ ἐφίλησεν, ὥστε αὐτὴν κρατηθῆναι* (*αὐτῇ κραθῆναι* recte vet. intpr.), *οὐκ ἔστιν ἐξ ἀληθείας καὶ οὐ χωρήσει εἰς*

Daher die freie Lebensweise: der unbedenkliche Genuss von Götzenopferfleisch, der Besuch heidnischer Schauspiele zu Ehren der Götzen, selbst der Thier- und Gladiatorenkämpfe. Auch fleischliche Vergehungen weiss Irenäus I, 6, 3 diesen Valentinianern nachzusagen und um so mehr findet er es befremdend, dass sie die Vollkommenen und Auserwählten sein wollen (s. Anm. 607). Solche Beschuldigungen sind aber selbst bei einem Irenäus bedenklich. Fest steht nur so viel, dass diese Valentinianer von manchen Engherzigkeiten und Einseitigkeiten der gewöhnlichen Christen frei waren. Anzuerkennen ist auf alle Fälle die Freiheit der Ptolemaiten von schismatischer Haltung. Wie Ptolemäus selbst in dem Briefe an die Flora den Monismus (p. 223, 18 sq.), die Lehre des Erlösers und die apostolische Ueberlieferung (p. 217, 3 sq. 223, 24 sq.) festhalten will, so behaupteten auch die von ihm ausgehenden Valentinianer, das volle Recht innerhalb der Kirche zu haben, und beklagten sich über ihre Ausschliessung als Häretiker[619]. Ihrerseits haben sie den Psychikern oder den gewöhnlichen Christen das Recht innerhalb der Kirche ebenso wenig bestritten, wie dem Gotte der Weltschöpfung und des Alten Testaments die Leitung der Kirche in dem bestehenden Weltlaufe.

Die Kirchenleitung des Demiurgen galt den Ptolemaiten freilich nicht für die Vollendung selbst. Die Vollendung wird eintreten, wenn alles Pneumatische zur Vollkommenheit der Gnosis gelangt sein wird[620]. Dann wird die Mutter

---

ἀλήθειαν· ὁ δὲ ἀπὸ κόσμου γενόμενος μὴ κρατηθεὶς (*καὶ κραθεὶς* recte vet. intpr.) *γυναικὶ οὐ χωρήσει εἰς ἀλήθειαν διὰ τὸ μὴ* (*μὴ* om. recte vet. intpr.) *ἐν ἐπιθυμίᾳ κρατηθῆναι* (*κραθῆναι* recte vet. intpr.) *γυναικός*. Das Weitere s. in Anm. 617.

619) Irenäus III, 15, 2: Hoc enim fictorum et prave seducentium et hypocritarum est molimen, quemadmodum faciunt hi qui a Valentino sunt. hi enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab ecclesia, quos communes et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, quos capiunt simpliciores, et illiciunt eos simulantes nostrum tractatum, ut saepius audiant. qui etiam quaeruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos.

620) Irenäus I, 6, 1: *τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι*

Achamot als Braut des Soter in das Pleroma eingehen, welches die Hochzeit des von allen Aeonen hervorgebrachten Erlösers mit der erlösten Tochter des Lichts feiert. Mit ihr gehen die erlösten Pneumatiker, zu vernünftigen Geistern geworden, in das Pleroma ein als Bräute der den Soter umgebenden Engel. Der Demiurg rückt ein in den Ort der Mitte, wo mit ihm die Seelen der Gerechten Ruhe finden. Die Körperwelt geht in Feuer auf[621]).

Wie diese Lehre von dem, was ausserhalb des Pleroma vor sich geht, auf die h. Schrift, auch schon auf das Johannes-Evangelium, gestützt ward, lehrt Irenäus I, 8. Wir finden den ursprünglichen Valentinianismus hier theils ermässigt, wie bei dem wirklichen Falle des letzten Aeon und Christus als ein Erzeugniss dieses Falles, in welcher Hinsicht Secundus vorangegangen war, theils überhaupt für die gebildete Welt

---

οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ· μεμυημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται.

[621]) Irenäus I, 7, 1: *ὅταν δὲ τὸ σπέρμα τελειωθῇ, τὴν μὲν Ἀχαμὼθ τὴν μητέρα αὐτῶν μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἐντὸς πληρώματος εἰσελθεῖν καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρα τὸν ἐκ πάντων γεγονότα, ἵνα συζυγία γένηται τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Σοφίας τῆς Ἀχαμώθ, καὶ τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν πλήρωμα* (cf. II, 29, 1). *τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰσελθόντας νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις. τὸν δὲ Δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς μητρὸς Σοφίας τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μεσότητι· τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἐντὸς πληρώματος χωρεῖν. τούτων δὲ γενομένων οὕτως, τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι.* Dass in diesem Brande des Kosmos auch der Kosmokrator oder der Teufel untergeht, kann ich nicht mit Heinrici (a. a. O. S. 27) als eine Inconsequenz ansehen. Der Grundzug des speculativen Fortschritts ist doch wohl etwas Andres, als „die Scheidung zwischen Potentialität und Actualität". Wesentlich ist diesem System, wie der herrschenden Gnosis, vielmehr der Gedanke eines Falles, welcher über den Fortschritt von Potenzialität zur Actualität völlig hinausgeht, vertreten durch die Sophia und deren Tochter. Wie sollte der Teufel anders ausgestattet werden, als mit hylischer Bosheit und pneumatischer Einsicht? Es ist nur ein Zeichen, dass hier kein eigentlicher Dualismus statt hat, wenn der Teufel als die Macht des Verderbens zuletzt im Verderben aufhört.

anziehend dargestellt. Bei der Achamot hat Ptolemäus den Valentinianismus so zu sagen bühnengerecht gemacht, in der Christologie etwas Künstelei bewiesen. So mochte der Valentinianismus, wenn auch mit einiger Einbusse seiner ursprünglichen Kühnheit und Genialität, in weitere Kreise von Gebildeten, wie in unsere Handbücher der Kirchengeschichte, eindringen, freilich auch immer phantastischer und doctrinärer werden.

Selbst über Ptolemäus ging man zur Zeit des Irenäus hinaus zu immer weiteren Abstractionen. Der Bythos sollte nicht mehr einen einzigen, sondern zwei *συζύγους* haben: *Ἔννοιαν καὶ Θέλημα*, „Vorstellung und Wille". Des *Θέλημα* Abbild ward der *Νοῦς*, der *Ἔννοια* Abbild die *Ἀλήθεια* (I, 12, 1). Noch Klügere wollten die erste Ogdoas nicht nach einander hervorgebracht, sondern von dem Urvater und seiner Ennoia auf einmal erzeugt sein lassen, wobei sie übrigens den *Ἄνθρωπος* und die *Ἐκκλησία* noch vor den *Λόγος* und die *Ζωή* stellten (I, 12, 3). Irenäus führt noch manche abweichende Ansichten an, welche übrigens keineswegs der engeren Schule des Ptolemäus anzugehören brauchen. Den Bythos erklärten Einige für weder männlich noch weiblich, *μήτε ὅλως ὄντα τι*, Andre für mannweiblich, wogegen die gewöhnliche Lehre ihn mit der Sige eine Syzygie bilden liess (I, 11, 5). Noch Andre trieben die Abstraction so weit, dass sie vor dem Bythos eine Ur-Ogdoas aufstellten:

1) *Προαρχή*.	5) *Ἀρχή*.
2) *Ἀνεννόητος*.	6) *Ἀκατάληπτος*.
3) *Ἄρρητος*.	7) *Ἀνονόμαστος*.
4) *Ἀόρατος*.	8) *Ἀγέννητος*.

Die Aeonen der ungeraden Zahlen sind immer von denen der geraden Zahlen hervorgebracht (ebdas.). Noch Andre nannten in altgnostischer Weise (vgl. S. 241 f.) das Urwesen selbst den Menschen [622]).

---

[622]) Irenäus I, 12, 4: *Ἄλλοι δὲ (ὡς εἰπεῖν τινὲς ἐξ αὐτῶν ῥαψῳδοὶ* add. Epiphan. Haer. XXXV, 1) *τὸν Προπάτορα τῶν ὅλων καὶ Προαρχὴν καὶ Προανεννόητον Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα.*

2. Der Valentinianer Marcus.

Als den zweiten Hauptvertreter des Valentinianismus seiner Zeit beschreibt Irenäus adv. haer. I, 13—21 (wo die Ausgabe von Wigan Harvey mit den Berichtigungen aus Hippolytus II unumgänglich ist) den Marcus, einen Schüler des Kolarbasus (s. Anm. 493). Er spricht von Marcus wie von einem Zeitgenossen[623]. Wirken lässt er ihn in Asien, wo er die Frau eines Diakonus verführt habe (I, 13, 5). In Asien ist wohl auch jener „göttliche Greis und Herold der Wahrheit" zu suchen, dessen Verse Irenäus I, 15, 6 anführt:

Εἰδωλοποιὲ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε,
Ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης,
Δι' ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα,
Σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπό σου πλανωμένοις,
5. *Ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα,*
Ἃ σοι χορηγεῖ σὸς πατὴρ Σατᾶν ἀεί,
Δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν,
Ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.

V. 6. secundum vet. intpr.: Quae tibi praestat tuus pater Satanas, Epiphan.: *Ἃ σὺ χορηγεῖς ὡς πατὴρ Σατανᾶ εἰ.*

Schüler des Marcus wirkten aber nicht bloss im Morgenlande, sondern gar mit Erfolg am Rhodanus und veranlassten diese Bestreitung des Irenäus, welcher auch hier lange Verborgenes an das Licht brachte (I, 15, 6) und sich durch seine erste Darlegung verdient gemacht hat. Es ist wieder ein Zeichen seiner Zuverlässigkeit, dass er auch unter den Markosiern zum Theil Abweichungen erwähnt (I, 18, 1. 2. 21, 3). Was Hippolytus I (nach Pseudo-Tertullianus c. 16, Philaster haer. 42) über Marcus berichtet, ist so wenig, dass Epiphanius Haer. XXXIV es vorgezogen hat, den Irenäus auszuschreiben. Weil die Beschreibung des Weihe-Sacraments der Markosier

---

623) Adv. haer. I, 13, 2: *πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ.* — *ἐγκελεύεται.* — §. 3: *εἰκὸς δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ.* — *προφητεύειν ποιεῖ. μάλιστα γὰρ περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται.* — *κολακεύων φησὶν αὐτοῖς.* — *φησὶν αὐτῇ.* §. 4: *οὐχ ὅτε Μάρκος κελεύει.* — *εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει.* §. 5: *ἐμποιεῖ οὗτος ὁ Μάρκος.*

bei Irenäus aber von einigen Marcus-Jüngern nicht für richtig erklärt ward, wollte Hippolytus II, so sehr er sonst dem Irenäus folgte (Phil. VI, 39—55), doch noch genauere Forschungen anstellen (Phil. VI, 42 p. 202 sq.). Um so mehr bestätigt seine wesentliche Uebereinstimmung die Zuverlässigkeit des Irenäus. Neues über Marcus bringt nur noch Hieronymus, sonst ganz von Irenäus abhängig, nämlich nicht bloss die wohlfeile Angabe (Epi. 75, 3. Opp. I, 454), dass Marcus (als Libertiner) geistig von dem Gnostiker Basilides abstamme, sondern auch die glaublichere Bezeichnung des Marcus als eines Aegyptiers (ad Isai. 64, 4. Opp. IV, 761: Marcum Aegyptium).

Irenäus, dessen Zuverlässigkeit selbst die Markosier nur bei ihren heiligen Gebräuchen anfechten konnten, beginnt I, 13 mit dem magischen Treiben des Marcus, welcher auf solche Weise reich geworden war, und seiner Jünger. Wir bemerken nur, dass Marcus auch Prophetie betrieb und Jüngerinnen zu solchem Auftreten veranlasste (I, 13, 3), und dass seine Jünger als „Vollkommene“ sogar über Paulus, Petrus und die übrigen Apostel erhaben sein wollten (I, 13, 6). Die Lehre des Marcus selbst bringt Irenäus zunächst I, 14. 15 nach einer Schrift, in welcher derselbe, obwohl magistri emendatorem se esse glorians (I, 13, 1), dem Valentinus (s. dessen Bruchst. 8) offenbar nachgeahmt hat, dann (I, 16—18) nach weiteren Erkundigungen, ohne den Marcus und die Markosier auseinanderzuhalten, worauf I, 19. 20 die biblische Begründung, schliesslich I, 21 die höhere Taufe der Markosier folgt. Nach jener Schrift kam die allerhöchste Tetras in weiblicher Gestalt zu Marcus herab, um die Entstehung des Alls, welche sie keinem Gotte oder Menschen jemals geoffenbart hatte, ihm zu offenbaren. Der über alles Sein und Denken, wie über den Geschlechtsunterschied erhabene Urvater wollte sein Unnennbares nennbar, sein Unsichtbares gestaltet werden lassen und brachte einen ihm ähnlichen λόγος (Wort) hervor, welcher ihm zeigte, was er war, und als des Unsichtbaren Gestalt erschien. Es war ein Wort von vier Buchstaben, dann wieder eines von vier Buchstaben, darauf wieder eines von zehn Buchstaben, schliesslich eines von zwölf Buchstaben, zusammen 30 Buchstaben in 4 Sylben. Ohne weiteres erkennt man die beiden obersten Tetraden, welche die höchste Ogdoas bilden, nebst der Dekas

und der Dodekas, zusammen 30 Aeonen des Pleroma in 4 Absätzen. Die weitere Spielerei mit diesen Buchstaben (auch als Zahlen) ist wenig erquicklich und belehrend. So erhalten wir *αἰῶνας καὶ λόγους καὶ ῥίζας καὶ σπέρματα καὶ πληρώματα καὶ καρπούς*. Alles im Geiste eines entarteten Pythagoreismus. Lassen wir *τὸν βυθὸν τῶν γραμμάτων, δι' ὧν τὸν προπάτορα ἡ Μάρκου Σιγὴ συνεστάναι ἐδογμάτισε* (I, 14, 2) u. s. w. Lassen wir auch die leibhaftige Anschauung der *Ἀλήθεια* und deren Mittheilung über *Χριστὸς Ἰησοῦς* und die weitere Eröffnung der Tetraktys u. s. w. bei Seite. Beachtenswerth ist nur die an Valentin's Bruchstück 9 erinnernde Ausführung, dass die 7 Vocale (*α, ει, η, ι, ου, υ, ω*) nicht bloss von den 7 Himmeln gerufen werden (Ps. 19, 1), sondern auch von der Seele der neugeborenen Kinder (s. Anm. 519), wobei auch das *ω* des Schmerzensrufes ausgebeutet wird. Auf den geschichtlichen Zusammenhang dieser Lehre führt erst I, 15, wo wir den Marcus bereits als des Kolarbasos Schüler erkannten (s. Anm. 527). Die allweise Sige eröffnet dem Marcus: Mit der *Μονότης* bestehe zusammen die *Ἑνότης*, von ihnen stammen (wie I, 11, 3 vorhergesagt war) die *Μονὰς* und das *Ἕν*. Das ist die höchste Tetras, deren wirkliche Namen nur der Sohn kannte [624]). Man sagt aber doch *Ἄρρητος* [625]), *Σειγή* [626]), *Πατήρ* [627]), *Ἀλήθεια* [628]), noch ganz, wie in dem älteren Valenti-

---

[624]) Irenäus II, 14, 6: (Pythagorici docent) et esse omnium initium et substantiam universae generationis Hen, id est Unum, ex hoc autem Dyadem et Tetradem et Pentadem et reliquorum multifariam generationem. haec hi (Valentiniani) ad verbum de Plenitudine suorum et Bytho dicunt. unde etiam et eas quae sunt de Uno coniugationes annituntur introducere, quae Marcus velut sua iactans velut novius aliquid visus est praeter reliquos adinvenisse, Pythagorae quaternationem velut genesin et matrem omnium enarrans.

[625]) Sonst *προπάτωρ* I, 14, 2. 7. 19, 1, *πατὴρ* (*τῶν ὅλων, τῶν πάντων*) I, 14, 1. 15, 2. 5.

[626]) Vgl. I, 13, 6: *μυστικῆς πρὸ αἰῶνος* (*αἰώνων* vet. intpr.) *Σιγῆς*. 14, 1: *τῆς Κολορβάσου — Σιγῆς*. 14, 2, 7: *ἡ Μάρκου Σιγή*. 15, 3: *ἀνονόμαστον δύναμιν τῆς Σιγῆς*. Aber auch I, 13, 2: *τὴν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν. — ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος Χάρις*. 15, 3: *ἡ Χάρις κατῆλθεν ἐπὶ σέ*.

[627]) I, 14, 5: *τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς Ἀληθείας. — ὁ δὲ Πατὴρ καὶ ἡ Ἀλήθεια*.

[628]) I, 14, 3: *τῆς κατὰ τον μάγον Ἀληθείας*. §. 4. 9, dazu Anm. 627.

nianismus (s. o. S. 309 f.). Diese Tetras wird hier ausgedeutet als eine Gesammtzahl von 24 Buchstaben, nach der Zahl des griechischen Alphabets (*Ἄρρητος* 7, *Σειγή* 5, *Πατήρ* 5, *Ἀλήθεια* 7 Buchstaben, zusammen 24). Dieselbe Zahl von 24 Buchstaben ergiebt sich auch aus der zweiten Tetras: *Λόγος* (vgl. I, 14, 8), *Ζωή*, *Ἄνθρωπος* (vgl. I, 14, 3), *Ἐκκλησία*. Von der ersten Tetras ging als Tochter hervor die zweite Tetras. So entstand die Ogdoas (I, 15, 1. 2). Die erste Tetras (1 + 2 + 3 + 4 = 10) ergiebt die Dekas (d. i. *I*, der Anfangsbuchstabe von *Ἰησοῦς*). Den Fortschritt zu der Dodekas bringt Irenäus nicht bei Marcus selbst, sondern bei seiner Schule (I, 16, 1), wo die obige Lehre des Marcus nicht bloss wiederholt, sondern noch weiter geführt wird. Die Urdyas, von sich selbst vorschreitend bis zu dem *ἐπίσημος ἀριθμὸς* (*ς'* = 6), also 2 + 4 + 6 = 12, ergiebt die Dodekas. Die Dyas fortschreitend bis zur Zehn (2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30), ergiebt schliesslich die Gesammtzahl der Aeonen (8 + 10 + 12 = 30), welche übrigens auch aus der Ogdoas ohne den *ἐπίσημος* (1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 7 + 8), ja aus den 24 Buchstaben und dem *ἐπίσημος* (6) herauskommt. Die Dodekas aber, welcher das *ἐπίσημον* nicht, wie der Dekas, als Grenze dient, sondern bleibend nachfolgt oder anhängt, heisst desshalb *τὸ πάθος* und bringt bei dem zwölften Aeon den Fall oder den Umschlag aus dem *πλήρωμα* in das *ὑστέρημα* [629]).

Der gefallene Aeon ist ohne Zweifel die Sophia. Aber hat Marcus noch mit dem älteren Valentinianismus bloss eine einzige Sophia, welche aus dem Pleroma fällt und erst zuletzt wieder hergestellt wird? Oder hat er schon mit Secundus und Ptolemäus eine doppelte Sophia, eine obere und die von ihr ausgeschiedene Achamot gelehrt? Für die erstere Ansicht scheinen manche Stellen zu sprechen [630]). Allein andre Stellen

---

[629]) Irenäus I, 16, 1: *τὴν οὖν δωδεκάδα διὰ τὸν* (τὸ Philos.) *ἐπίσημον συνεσχηκέναι, διὰ τὸ συνακολουθῆσαν αὐτῇ, τὸ ἐπίσημον πάθος λέγουσι. καὶ διὰ τοῦτο περὶ τὸν δωδέκατον ἀριθμὸν τοῦ σφάλματος γενομένου, τὸ πρόβατον ἀποσκιρτῆσαν πεπλανῆσθαι, ἐπειδὴ τὴν ἀπόστασιν ἀπὸ δωδεκάδος γεγενῆσθαι φάσκουσι. τῷ αὐτῷ τρόπῳ καὶ ἀπὸ τῆς δωδεκάδος ἀπόστασιν* (l. *ἀποστᾶσαν*) *μίαν δύναμιν ἀπολωλέναι μαντεύονται.*

[630]) Nach Irenäus I, 15, 3 ist es Christus, welcher in dem Pleroma die durch den Fall leer gewordene 12te (oder letzte) Stelle ausfüllt: *ἐλ-*

bezeugen doch schon die Sophia Achamot als Tochter der oberen Sophia [631]), welche nicht mehr heraustritt aus dem sie umschliessenden Horos (I, 17, 1). Möglich ist es freilich, dass erst spätere Markosier eine doppelte Sophia unterschieden. Mit dem Horos ist das Pleroma abgeschlossen. Weitere Hervorbringungen, wie die Syzygie des Christus und des h. Geistes, und der Soter, sind bei Marcus wenigstens nicht nach der Fassung des Ptolemäus bezeugt. Die Achamot kennt ja nicht einmal ihre Mutter, überhaupt ihre Wurzel (s. Anm. 631), hat also nicht, wie bei Ptolemäus, eine *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*

θέντος δὲ αὐτοῦ (τοῦ κατ' οἰκονομίαν γενεσιουργουμένου ἀνθρώπου) εἰς τὸ ὕδωρ, κατελθεῖν εἰς αὐτὸν ὡς περιστερὰν τὸν ἀναδραμόντα ἄνω καὶ πληρώσαντα τὸν δωδέκατον ἀριθμόν, ἐν ᾧ ὑπάρχει τὸ σπέρμα τούτων τῶν συμπαρέντων (*συσπαρέντων* recte vet. intpr., *συγκατασπαρέντων* Philos.) *αὐτῷ καὶ συγκαταβάντων καὶ συναναβάντων* (ein Engelgefolge?). *αὐτὴν δὲ τὴν δύναμιν κατελθοῦσαν σπέρμα φησὶν εἶναι τοῦ πατρὸς* (*πληρώματος* Philos.), *ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν τήν τε διὰ τούτων γινωσκομένην ἀνονόμαστον δύναμιν τῆς Σιγῆς καὶ τοὺς ἅπαντας Αἰῶνας.* 16, 1 (s. Anm. 629). 16, 2: *καὶ ἐπεὶ ὁ δωδέκατος Αἰὼν ἀποστὰς κατέλειψε τοὺς ἄνω ἕνδεκα.* Den 30ten Aeon selbst bezeichnet Irenäus I, 17, 1 als *τὴν τριακοντώνυμον μητέρα αὐτῶν*, wie doch sonst die Achamot genannt wird. I, 18, 4: *τὴν δυοδεκάδα δέ, περὶ ἣν καὶ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερήματος γεγονέναι, ἐξ οὗ πάθους τὰ βλεπόμενα κατεσκευάσθαι θέλουσιν.*

[631]) Die Sophia als letzter Aeon gilt wohl als „die Mutter", hat aber doch nur wie im Traume ihr Begehren nach dem Oberen gehabt, I, 13, 6: *ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη φαντασιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ προπάτορος προεβάλετο ἡμᾶς τὰς εἰκόνας, τότε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα.* Zur Wirklichkeit wird die Mutterschaft dieser Sophia doch erst durch ihre Tochter, von deren Samen die Geistesmenschen stammen. Daher ein doppeltes *ὑστέρημα* I, 16, 3: *ἀσεβεῖς δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀσέβειαν οὗτοι οἱ τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς μόνον θεὸν παντοκράτορα, ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστιν, ἐξ ὑστερήματος* (der Achamot), *καὶ αὐτοῦ ἐξ ἄλλου ὑστερήματος* (der obern Sophia) *γεγονότος προβεβλῆσθαι λέγοντες, ὥστε κατ' αὐτοὺς εἶναι αὐτὸν προβολὴν τρίτου ὑστερήματος.* Der Name der *Ἀχαμὼθ* findet sich I, 21, 5, der Unterschied von ihrer Mutter I, 21, 6: *εἰ ἡ μήτηρ ὑμῶν* (des Demiurgen und seiner Genossenschaft) *ἀγνοεῖ τὴν ἑαυτῆς ῥίζαν, ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμὶ καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἥτις ἐστὶν ἐν τῷ πατρί, μήτηρ δὲ τῆς μητρὸς ὑμῶν τῆς μὴ ἐχούσης πατέρα* (*μητέρα* Epiphan.), *ἀλλ' οὔτε σύζυγον ἄρρενα. θήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ἡμᾶς, ἀγνοοῦσα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ δοκοῦσα ἑαυτὴν εἶναι μόνην· ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα.*

durch den Soter erhalten. Marcus steht am Ende noch der altvalentinianischen Lehre näher, dass Christus, von der gefallenen Sophia ausserhalb des Pleroma mit einem Schatten geboren, den Schatten abthut und sich in das Pleroma emporschwang (s. o. S. 312 f.). Jesum lässt Marcus ja bei der Taufe herabgekommen sein, wie eine Taube, „den, welcher hinaufgelaufen ist und ausgefüllt hat die zwölfte Zahl", was nur Christus sein kann. Diesen bezeichnet Marcus selbst als „den Samen des (Ur-)Vaters, in sich enthaltend sowohl den (Ur-)Vater als auch den Sohn (den „Vater der Wahrheit") und die durch diese zur Erkenntniss kommende unnennbare Macht der Sige (Vater, Sohn, Mutter, ähnlich wie bei den Gnostikern des Irenäus, s. o. S. 241 f.) und die gesammten Aeonen". Das ist nicht der aus Beiträgen aller Aeonen hervorgegangene Soter des Ptolemäus, aber doch etwas Aehnliches, ein Same des ganzen Pleroma, dessen Hinauflaufen zur Ausfüllung der leer gewordenen letzten Stelle des Pleroma doch auf die Vorstellung führt, dass die Sophia, wenn auch wie im Traume, den Samen des Urvaters oder den Gesammt-Samen des Pleroma empfing, und dass dieser Same, wenn nicht durch sie selbst, doch durch ihre Tochter ausserhalb des Pleroma zur Geburt kam. So abgeschliffen, wie bei Ptolemäus, ist die Vorstellung noch nicht. Der h. Geist aber erscheint erst bei der Erzeugung Jesu als weibliche Stellvertretung der Zoë (I, 15, 3), was gleichfalls dem älteren Valentinianismus noch näher steht (s. o. S. 313).

Die gefallene Sophia schafft nun bei Marcus zuerst die vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft, ein Abbild der ersten Tetras, mit ihren vier Wirkungen (Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes), ein Abbild der Ogdoas. Aus dieser Ogdoas stammt, wie in dem Pleroma, eine Dekas, nämlich ausser den 7 Himmeln noch deren Umkreis, welcher auch der achte Himmel genannt wird, schliesslich Sonne und Mond, ein Abbild der unsichtbaren Dekas, welche von Logos und Zoë hervorging. Die obere Dodekas, des Anthropos und der Ekklesia Tochter, wird abgebildet durch die 12 Zeichen des Thierkreises. Der obere Himmel, welcher in 30 Jahren seinen Umlauf macht, ist ein Bild des Horos, welcher *τὴν τριακοντώνυμον μητέρα αὐτῶν* umschliesst (I, 17, 1). Der Demiurg aber

(I, 19, 2), dem *ὑστέρημα* entsprossen (I, 16, 3. 17, 2. 19, 1), strengt sich vergebens an, die Unendlichkeit der oberen Ogdoas nachzubilden durch die Unermesslichkeit von Zeiten und Zahlen. Die Wahrheit weicht von ihm, die Lüge folgt, und sein Werk verfällt nach Erfüllung der Zeit der Auflösung[632]).

Die Schöpfung des Menschen wird bald auf den 6ten (I, 14, 6), bald auf den 8ten Tag gesetzt, wie Irenäus I, 18, 2 meint, die des choischen auf den 6ten, die des fleischlichen auf den 8ten Tag. Die verschiedenen Tage weisen wohl auf die doppelte Erzählung der Menschenschöpfung in der Genesis zurück. Einige Markosier unterschieden den nach Gottes Ebenbild und Aehnlichkeit gewordenen, mannweiblichen, über den Geschlechtsunterschied erhabenen, geistigen Menschen (Gen. 1, 26) und den aus der Erde gebildeten[633]). Den inneren Menschen finden wir I, 21, 4 den geistigen genannt, zugleich mit der Bemerkung, dass die Menschenschöpfung *ὑπ᾿ ἀγνοίας τοῦ ὑστερήματος καὶ πάθους* (de ignorantia labis et passione vet. intpr.) erfolgte, dass der Leib vergänglich ist, die Seele *ἐξ ὑστερήματος* stammt und *τοῦ πνεύματος ὥσπερ οἰκητήριον* ist. Wenn wir fragen, woher das Geistige in dem Menschen, so werden wir I, 13, 6 auf den kühnen Traum oder die Phantasie der Sophia von dem Guten des Urvaters verwiesen (s. Anm. 631).

In der ganzen vorchristlichen Zeit herrschte die Unwissenheit[634]). Und doch hatte auch die erlösende Gnosis ihre

---

[632]) Irenäus I, 17, 2: *πρὸς δὲ τούτοις θελήσαντά φασι τὸν Δημιουργὸν τῆς ἄνω ὀγδοάδος τὸ ἀπέραντον καὶ αἰώνιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄχρονον μιμήσασθαι καὶ μὴ δυνηθέντα τὸ μόνιμον αὐτῆς καὶ ἀΐδιον ἐκτυπῶσαι διὰ τὸ καρπὸν* (*αὐτὸν* add. Philos.) *εἶναι ὑστερήματος εἰς χρόνους καὶ καιρούς, ἀριθμούς τε πολυετεῖς τὸ αἰώνιον αὐτῆς κατατεθεῖσθαι οἰόμενον ἐν τῷ πλήθει τῶν χρόνων μιμήσασθαι αὐτῆς τὸ ἀπέραντον. ἐνταῦθά τε λέγουσιν, ἐκφυγούσης αὐτὸν τῆς ἀληθείας, ἐπηκολουθηκέναι τὸ ψεῦδος. καὶ διὰ τοῦτο κατάλυσιν, πληρωθέντων τῶν χρόνων, λαβεῖν αὐτοῦ τὸ ἔργον.*

[633]) Irenäus I, 18, 2: *ἔνιοι δὲ ἄλλον θέλουσι τὸν κατ᾿ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότα ἀρσενόθηλυν ἄνθρωπον* (Gen. I, 26), *καὶ τοῦτον εἶναι τὸν πνευματικόν, ἄλλον δὲ τὸν ἐκ τῆς γῆς πλασθέντα.* Anders I, 18, 1.

[634]) Irenäus I, 15, 2: *πρὶν μὲν οὖν, φησί, τούτου τοῦ ὀνόματος τὸ ἐπίσημον φανῆναι, τουτέστι τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱόν* (*τοῖς υἱοῖς* male Epiphan.), *ἐν ἀγνοίᾳ πολλῇ ὑπῆρχον οἱ ἄνθρωποι καὶ πλάνῃ.*

Vorläufer. Den unsichtbaren Gott kündigte Moses an mit den Worten Ex. 23, 20 *οὐδεὶς ὄψεται τὸν θεὸν καὶ ζήσεται*, was sich nicht auf den von den Propheten oft gesehenen Schöpfer beziehen könne. Der Prophet Jesaja (1, 3) hielt Israel die Unkenntniss des unsichtbaren Urgrundes vor. Aehnlich Hosea 4, 1. Ps. 13, 3 u. s. w. (I, 19). Da wollte der Allvater die Unwissenheit auflösen und den Tod vernichten und erwählte den nach dem Ebenbilde der oberen Macht eingerichteten Menschen[635]). Von der Tetras des Anthropos und der Ekklesia, des Logos und der Zoë ausströmende Kräfte erzeugten den auf Erden erschienenen Jesus. Die Stelle des Logos vertrat der Engel Gabriel, die der Zoë der h. Geist (weiblich gedacht), die des Anthropos die Kraft des Höchsten, die der Ekklesia die Jungfrau (Luc. 1, 26 f.). *Οὕτως τε ὁ κατ' οἰκονομίαν διὰ τῆς Μαρίας γενεσιουργεῖται παρ' αὐτῷ ἄνθρωπος, ὃν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διελθόντα διὰ μήτρας ἐξελέξατο διὰ Λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ* (I, 15, 3). Von ganz besonderer Bedeutung ist für Marcus die Taufe Jesu. Als Jesus in das Wasser gestiegen ist (nicht, als er heraussteigt, Matth. 3, 16. Marc. 1, 10), kommt, wie wir schon wissen, wie eine Taube, in ihn herab der zur Ausfüllung der leer gewordenen Stelle im Pleroma hinaufgestiegene Christus, in welchem der Same einer geistigen Gefolgschaft, aber auch der Same des Urvaters und aller Aeonen ist (s. Anm. 630). Weiter erfahren wir, dieser sei der Geist, welcher durch Jesum redete, sich bekannte als den Sohn des Anthropos, den (Ur)vater kund machte. Den Tod vernichtete der Soter der Oekonomie, als seinen Vater aber machte er kund den Christus[636]), was wieder

---

[635]) Irenäus I, 15, 2: *τεθεληκέναι γὰρ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι τὸν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως οἰκονομηθέντα ἄνθρωπον.*

[636]) Irenäus I, 15, 3 (Fortsetzung der in Anm. 630 angeführten Stelle): *καὶ τοῦτον* (vet. intpr. et Philos., *τοῦτ'* Epiphan.) *εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ λαλῆσαν διὰ τοῦ στόματος τοῦ Ἰησοῦ* (vet. intpr., *διὰ τοῦ στόματος τοῦ υἱοῦ* Philos., *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* Epiphan.), *τὸ ὁμολογῆσαν ἑαυτὸν υἱὸν Ἀνθρώπου καὶ φανερῶσαν* (vet. intpr., Philos., *φανερώσαντα* Epiphan.) *τὸν Πατέρα, κατελθὸν μὲν εἰς τὸν Ἰησοῦν, ἡνῶσθαι* (*δ'* add. solus Epiphan.) *αὐτῷ. καὶ καθεῖλε μὲν τὸν θάνατον, φησίν, ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτήρ, ἐγνώρισε δὲ τὸν*

mehr altvalentinianisch ist [637]). Der Erlöser des Marcus ist noch nicht so künstlich zusammengesetzt, wie der des Ptolemäus. In ihm ist nur zweierlei: der gottebenbildliche Mensch Jesus, erzeugt in der Jungfrau Maria durch eine besondere Oekonomie, welcher durch Leben, Tod und Auferstehung den Tod vernichtete, und der wohl von der gefallenen Sophia geborene, aber den Samen des Urvaters und aller Aeonen darstellende Christus, auch Anthropos oder Sohn des Anthropos genannt [638]). Jesus hatte in sich, wie Marcus I, 14, 6 genau ausrechnet, *τὸν ἅπαντα τῶν στοιχείων ἀριθμόν*, *ὃν* (vet. intpr. et Philos., *ὃν* om. Epiphan.) *ἐφανέρωσεν*, *ἐλθόντος αὐτοῦ ἐπὶ τὸ βάπτισμα*, *ἡ τῆς περιστερᾶς κάθοδος*, *ἥτις ἐστὶν Ω καὶ Α. ὁ γὰρ ἀριθμὸς αὐτῆς μία καὶ ὀκτακόσιοι* [639]). Jesu Erzeugung

Πατέρα Χριστὸν Ἰησοῦν (vet. intpr. et Philos., *Ἰησοῦν* om. Epiphan.). Es liegt wohl sehr nahe, zuletzt *Χριστὸς Ἰησοῦς* zu lesen. Allein Christus Jesus als Vater des Soter aus der Oekonomie wird bestätigt durch III, 16, 1: Quoniam autem sunt qui dicunt, Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum, et cum indicasset innominabilem Patrem, incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in Pleroma — non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem, quae in coelo sunt, potestatibus et virtutibus apprehensum eum —, et esse quidem filium Iesum, patrem vero Christum et Christi patrem deum.

[637]) Nach dem alten (justinischen?) Berichte bei Irenäus I, 11, 1 (s. o. S. 308. 313) würde Valentinus Jesum auch von dem Christus (so hier), wie von dem Anthropos und der Ekklesia (so Marcus kurz vorher) haben hervorgebracht sein lassen.

[638]) Irenäus I, 15, 3 fährt (nach dem in Anm. 636 Mitgetheilten) fort: *εἶναι οὖν τὸν Ἰησοῦν ὄνομα μὲν τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου λέγει, τεθεῖσθαι δὲ εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου*, *ὃν* (vet. intpr. et Philos., *τὸν* Epiphan.) *χωρήσαντα αὐτὸν ἐσχηκέναι* (habere vet. intpr., *ἐσχηκέναι αὐτόν, αὐτόν τε εἶναι* Philos., *αὐτόν. ἐσχηκέναι δὲ αὐτόν τε* Epiphan.) *αὐτόν τε τὸν Ἄνθρωπον, αὐτὸν τε τὸν Λόγον* (vet. intpr.: et ipsum Hominem et ipsum Logon, *τὸν Ἄνθρωπον, αὐτὸν τὸν Λόγον* Philos.) *καὶ τὸν Πατέρα* (sc. *τῆς Ἀληθείας*) *καὶ τὸν Ἄρρητον* (die männlichen Aeonen der höchsten Ogdoas in rückschreitender Folge) *καὶ τὴν Σιγὴν καὶ τὴν Ἀλήθειαν καὶ Ἐκκλησίαν καὶ Ζωήν* (die weiblichen Aeonen der höchsten Ogdoas). So erfolgt die Einigung *τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ* und *τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ κατελθόντος*; oder *τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ*, welchen wir auch genannt finden *τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν* (I, 21, 2. 3).

[639]) Die Zahl *ωα´* (= 801) kommt heraus aus dem Zahlenwerthe *π* = 80, *ε* = 5, *ρ* = 100, *ι* = 10, *σ* = 200, *τ* = 300, *ε* = 5, *ρ* = 100,

dachte sich aber Marcus so, dass schon Hippolytus I seinen Schülern die Leugnung des Christus im Fleische nachsagen konnte [640]). Auch Jesus scheint nach ihm in Wahrheit leidensunfähig gewesen zu sein.

Ihre Ansicht von Christo stützten die Markosier auch auf apokryphische Schriften, wie Irenäus I, 20 ausführt. Sie kannten bereits die in dem Evangelium Thomae c. 6 weiter ausgeführte Erzählung, dass der Knabe Jesus dem Lehrer, welcher von *A* zu *B* fortschreiten wollte, die Frage nach der Bedeutung des *A* vorlegte, *ὡς αὐτοῦ μόνου τὸ ἄγνωστον ἐπισταμένου*. In den Worten des zwölfjährigen Jesus Luc. 2, 49 fanden sie den noch unbekannten Urvater verkündigt. Den allein guten Urvater in dem Aeonen-Himmel in den Worten Jesu Matth. 19, 17. Marc. 10, 18 sq. Luc. 18, 19 nach dem altbezeugten unkanonischen Wortlaute [641]). Darin, dass Jesus Matth. 21, 23 f. Marc. 11, 28 f. Luc. 20, 2 f. auf die Frage nach seiner Ermächtigung nur mit einer Gegenfrage antwortet, fanden die Markosier *τὸ ἄρρητον τοῦ πατρὸς* angezeigt. Aus einem unkanonischen Evangelium (*κατ᾽ Αἰγυπτίους*?) führten sie die Worte Jesu an: *Πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα*, wo sie den bis dahin unbekannten *ἕνα θεὸν* fanden. Was Jesus Luc. 19, 42 weinend über Jerusalem sagt, sollte das Verborgene des Bythos andeuten, Matth. 11, 28 f. den „Vater der Wahrheit" verkündigen. Das Hauptgewicht aber legten die Markosier auf den Ausspruch Jesu Matth. 11, 25—27. Luc. 10, 21. 22 nach altbezeugtem unkanonischem Wortlaute [642]), wo sie ausdrücklich

---

α = 1. Diese Deutung hat Hippolytus I besonders hervorgehoben, vgl. Pseudo-Tertullianus c. 15: propter hanc enim causam Christum dixisse (Apocal. I, 8. 11. XXII, 13): Ego sum *A* et *Ω*. denique Iesum Christum descendisse, id est columbam in Iesum venisse, quae graeco nomine cum *περιστερὰ* pronuntietur, habere secum numerum DCCCI. Aehnlich Philaster haer. 42.

[640]) Pseudo-Tertullianus c. 15: Christum in substantia negant carnis fuisse. Philaster haer. 42: Christum autem putative dicit apparuisse et passum fuisse quasi per umbram, non tamen vere passum corpore arbitratur. Aehnlich haer. 43 über Kolorbasus.

[641]) Vgl. meine Einleitung in das NT. S. 785, 1.

[642]) Vgl. meine Einleitung in das NT. S. 784, 1.

angezeigt fanden den vor der Erscheinung Jesu noch Allen unbekannten Urvater im Gegensatze gegen den allbekannten Weltschöpfer. Auch in dieser Hinsicht haben die Markosier manches Alterthümliche bewahrt.

In ihrer christlichen Gnosis meinten die Markosier auch die volle Freiheit zu besitzen und über alle Furcht erhaben zu sein. Die Befreiung von allen untergeordneten Gewalten, insbesondere von dem Gerichte des Weltschöpfers und Genossen meinten sie zu haben durch ihre Apolytrosis[643]). Dieselbe beschreibt Irenäus I, 21 als einen bei den Einzelnen sehr verschiedenen Gebrauch, so dass seine Beschreibung durch den Widerspruch einzelner Markosier nicht wirklich getroffen wird[644]). Die *ἀπολύτρωσις* war die magische Taufe, welche wir schon bei Simon (s. Anm. 298) und Menander (S. 187 f.) gefunden haben, von Hippolytus II als das zweite *λουτρὸν* nach dem ersten (der gewöhnlichen Wassertaufe) bezeichnet. Irenäus lässt sie zur Verleugnung der Wiedergeburtstaufe und zur Ablegung des ganzen Glaubens vom Satan erfunden sein. Die Markosier behaupteten, sie sei denjenigen, welche die vollkommene Gnosis erhalten hatten, nothwendig, damit sie, für die höchste Gewalt wiedergeboren, in das Pleroma eingehen könnten (was sonst unmöglich sei), ja in die Tiefe des Bythos hinabgeführt werden. Die Taufe des erscheinenden Jesus sei psychisch und diene zur Vergebung der

[643]) Irenäus I, 13, 6: *εἶναί τε* (*δὲ* vet. intpr.) *αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρους πάντα πράσσειν, μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας. διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ.*

[644]) Irenäus I, 21, 1: *καὶ διὰ τοῦτο ἄστατον οὖσαν* (*τὴν ἀπολύτρωσιν*) *οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἑνὶ λόγῳ ἀπαγγεῖλαι ἔστι, διὰ τὸ ἕν(α) ἕκαστον αὐτῶν, καθὼς αὐτοὶ βούλονται, παραδιδόναι αὐτήν. ὅσοι γάρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦται ἀπολυτρώσεις.* Hippolytus II. Phil. VI, 42 p. 202 sq., s. Anm. 28. Schon c. 41 p. 202 erfahren wir, dass die Markosier ihren Jüngern *καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν*, und sie durch solche Schurkerei zusammenhalten. Ja, bei der Apolytrosis stellen sie den Geweihten noch etwas Unsagbares in Aussicht, was ihnen erst, wenn sie überbewährt seien, oder wenn sie sterben, ins Ohr der Bischof sage. Ueber die Salbung der Getauften und die gnostische Geistestaufe überhaupt vgl. C. Thilo, Acta S. Thomae apostoli, 1823, p. 164 sq.

Sünden, die Apolytrosis des in ihm herabgekommenen Christus zur Vollendung (*εἰς τελείωσιν*). Sie habe Jesus gemeint mit den Worten: *καὶ ἄλλο βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πάνυ ἐπείγομαι εἰς αὐτό* (doch anders als Luc. 12, 50), auch: *Δύνασθε τὸ βάπτισμα βαπτισθῆναι, ὃ μέλλω βαπτίζεσθαι;* (vgl. Marc. 10, 38). Sie habe auch Paulus häufig angezeigt. Diese Apolytrosis feierten einige Markosier in einem Brautgemache als eine geistige Hochzeit nach Aehnlichkeit der obern Syzygien. Einige feierten sie als eine Wassertaufe „auf den Namen des unbekannten Vaters des Alls, auf die Aletheia, Mutter des Alls, auf den in Jesu Herabgekommenen, zur Einigung und Erlösung und Gemeinschaft der Kräfte.“ Andre sprachen dazu hebräisch: *Βασεμὰ χαμοσσὴ βααιανορὰ μισταδία ῥουαδὰ κουστὰ βαβοφὸρ καλαχθεῖ* (Basyma cacabasa eanaa irraumista diarbada caëota bafobor camelanthi, vet. int.), d. h. nach Irenäus: *Ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τοῦ πατρὸς ἐπικαλοῦμαι φῶς ὀνομαζόμενον, καὶ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ζωή· ὅτι ἐν σώματι ἐβασίλευσας*, nach Wigan Harvey, dessen Erklärung jedoch manche Bedenken erregt, syrisch: בשם חכמתא אבא ונורא משתמיה רוחא דקודשא בפורקנא מלאכהי, in nomine Sophiae Patris et Lucis, quae vocata est spiritus sanctitatis, in redemptionem angelicam. Andre sagen dazu: *Τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζωαῖς τοῦ φωτός, τοῦ Χριστοῦ (Χριστοῦ) ζῶντος διὰ πνεύματος ἁγίου, εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν. Ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως· Μεσσία οὐφαρὲγ ναμεμψαιμὰν χαλδαίαν μοσομηδαέα ἀκφραναὶ ψαούα, Ἰησοῦ Ναζαρία* (Messia ufar magno in seenchaldia mosomeda eaacha faronepseha, Iesu Nazarene vet. int.). Das Nichtgriechische erklärt Irenäus: *Οὐ διαιρῶ τὸ πνεῦμα, τὴν καρδίαν καὶ τὴν ὑπερουράνιον δύναμιν, τὴν οἰκτίρμονα· ὀναίμην τοῦ ὀνόματός σου, Σωτὴρ ἀληθείας.* Wigan Harvey erklärt: משיחא ומפרק אנא מן נפשא ומן כל דינא בשמה דיה פרק נפשא אר ישוע נצריה, unctus et redemptus ego ab anima et ab omni iudicio in nomine Iah, redime animam, o Jesu Nazarene! Der Geweihte antwortete: *Ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ ζῶντι.* Die Anwesenden sagten: *Εἰρήνη πᾶσιν,*

ἐφ᾽ οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται. Schliesslich salbte man den Geweihten mit Balsamsaft als Abbild des Allduftes[645]). Einige Markosier hielten die Wassertaufe schon für ganz überflüssig und beschütteten bloss die Geweihten mit einer Mischung von Oel und Wasser unter ähnlichen Formeln, salbten aber gleichfalls mit Balsamsaft. Andre verwarfen schon alle sinnlichen Gebräuche und setzten die Apolytrosis in die Erkenntniss der unsagbaren Grösse selbst. Wie man sich zur Zeit des Paulus (1 Kor. 15, 29) auch zu Gunsten von Todten taufen liess, so liessen einige Markosier ihre Salbung auch Verstorbenen zutheil werden, um dem inneren Menschen das Hinaufsteigen möglich zu machen. Die todten Geweihten sollen zu den Gewalten (niederen Achonten) sagen: *Ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρός, πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ παρόντι* (*προόντι* recte vet. int.), *ἦλθον* (autem add. vet. int.) *πάντα ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰ ἴδια, καὶ οὐκ ἀλλότρια δὲ παντελῶς, ἀλλὰ τῆς Ἀχαμώθ, ἥτις ἐστὶ θήλεια καὶ ταῦτα ἑαυτῇ ἐποίησε. κατάγω* (*κατάγει* vet. int.) *δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ προόντος καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια.* Kommt man dann zu den Genossen des Demiurgen, so soll man sagen: *Σκεῦός εἰμι ἔντιμον, μᾶλλον παρὰ τὴν θήλειαν* (die Achamot) *τὴν ποιήσασαν ὑμᾶς. εἰ ἡ μήτηρ ὑμῶν ἀγνοεῖ τὴν ἑαυτῆς ῥίζαν, ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμὶ καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἥτις ἐστὶν ἐν τῷ Πατρί, μήτηρ δὲ τῆς μητρὸς ἡμῶν* (*ὑμῶν* recte vet. int.) *τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα* (*πατέρα* recte vet. int.), *ἀλλ᾽ οὔτε σύζυγον ἄρρενα· θήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ὑμᾶς ἀγνοοῦσα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ δοκοῦσα ἑαυτὴν εἶναι μόνην· ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα.* Alles ähnlich, wie Celsus die Weihe mit dem Siegel für 7 Engel beschreibt[646]),

---

[645]) Auf solche Weihe bezieht es sich, was Celsus bei Origenes c. Cels. VI, 27 auf Anlass des Diagramms ausführt, *ὡς τοῦ μὲν τὴν σφραγῖδα περιτιθέντος καλουμένου πατρός, τοῦ δὲ σφραγιζομένου λεγομένου νέου καὶ υἱοῦ καὶ ἀποκρινομένου Κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς.*

[646]) Origenes c. Cels. VI, 27 (s. Anm. 645) fährt über Celsus fort: *εἶτα καὶ ἀριθμὸν ὁρίζει λεγόμενον ὑπὸ τῶν παραδιδόντων τὴν σφραγῖδα ἀγγέλων ἑπτά, ἑκατέρωθεν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀπαλλαττομένου σώματος ἐφισταμένων, τῶν μὲν τοῦ φωτός, ἑτέρων δὲ τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν. καὶ λέγει τὸν ἄρχοντα τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν λέγεσθαι θεὸν κατηραμένον.*

und noch mehr, wie Origenes selbst von den Ophianern Anreden der Abgeschiedenen an die Archonten der 7 Himmel berichtet[647]). So bestätigen die Markosier noch den ursprünglichen Zusammenhang der Gnosis mit der Magie. Den ursprünglichen Pantheismus der Gnosis aber lehrt noch die Fassung der Wiederbringung aller Dinge, welche Marcus darein setzte, dass alles in den Einen Buchstaben, durch dessen Aussprache es fortschreitend geworden, schliesslich zurückkehren, endlich das Schluss-Amen alles Seienden erschallen werde[648]).

---

[647]) C. Cels. VI, 31: ἀκουέτω ὃ διδάσκονται λέγειν μετὰ τὸ διελθεῖν ὃν ὀνομάζουσι φραγμὸν κακίας, πύλας ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμένας· ‚Βασιλέα μονότροπον, δεσμὸν ἀβλεψίας, λήθην ἀπερίσκεπτον ἀσπάζομαι, πρώτην δύναμιν, πνεύματι προνοίας καὶ σοφίᾳ τηρουμένην· ἔνθεν εἰλικρινὴς πέμπομαι, φωτὸς ἤδη μέρος υἱοῦ καὶ πατρός. ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω‘. καὶ φασιν τὰς ἀρχὰς ὀγδοάδος ἐντεῦθεν εἶναι. εἶθ’ ἑξῆς διδάσκονται λέγειν διερχόμενοι ὅν φασιν Ἰαλδαβαώθ· ‚Σὺ δὲ μετὰ πεποιθήσεως πρῶτε καὶ ἕβδομε γεγονὼς κρατεῖν Ἰαλδαβαώθ, ἄρχων λόγος ὑπάρχων νοὸς εἰλικρινοῦς ἔργον τέλειον υἱῷ καὶ πατρί, χαρακτῆρι τύπου ζωῆς σύμβολον ἐπιφέρων, ἣν ἔκλεισας αἰῶνι σῷ πύλην κόσμῳ ἀνοίξας, παροδεύω τὴν σὴν ἐλεύθερος πάλιν ἐξουσίαν. ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω.‘ — εἶτα οἴονται τὸν διελθόντα τὸν Ἰαλδαβαὼθ καὶ φθάσαντα ἐπὶ τὸν Ἰαὼ δεῖν λέγειν· ‚Σὺ δὲ κρυπτομένων μυστηρίων υἱοῦ καὶ πατρὸς ἄρχων νυκτοφαὴς δεύτερε Ἰαὼ καὶ πρῶτε δέσποτα θανάτου, μέρος ἀθώου, φέρων ἤδη τὸν ἴδιον ὑπὸ νοῦν σύμβουλον (l. τὴν ἰδίαν ὑπήνην σύμβολον), παροδεύων (l. παροδεύω) σὴν ἕτοιμος ἀρχήν, κατισχύσας τὸν ἀπὸ σοῦ γινόμενον λόγῳ ζῶντι. ἡ χάρις συνέστω, πάτερ, συνέστω.‘ εἶθ’ ἑξῆς τὸν Σαβαώθ, πρὸς ὃν οἴονται λέξειν· ‚Πέμπτης ἐξουσίας ἄρχων, δυνάστα Σαβαώθ, προήγορε νόμου τῆς σῆς κτίσεως χάριτι λυομένης, πεντάδι δυνατωτέρᾳ, πάρες με, σύμβολον ὁρῶν τῆς σῆς τέχνης ἀνεπίληπτον, εἰκόνι τύπου τετηρημένον, πεντάδι λυθὲν σῶμα. ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω.‘ ἑξῆς δὲ αὐτῷ τὸν Ἀσταφαιόν, ᾧ πιστεύουσι τοιαῦτα ἐρεῖν· ‚Τρίτης ἄρχων πύλης, Ἀσταφαιέ, ἐπίσκοπε πρώτης ὕδατος ἀρχῆς, ἕνα βλέπων μύστην, πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον, ὁρῶν οὐσίαν κόσμου. ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω.‘ μετὰ δὲ αὐτὸν τὸν Αἰλωαιόν, ᾧ τοιαῦτα λέγειν οἴονται· ‚Δευτέρας ἄρχων πύλης, Αἰλωαιέ, πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον, χάριν κρυπτομένην δυνάμεσιν ἐξουσιῶν. ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω.‘ τελευταῖον δὲ τὸν Ὡραῖον ὀνομάζουσι καὶ πρὸς αὐτὸν λέγειν οἴονται· ‚Ὑπερβὰς φραγμὸν πυρὸς ἀφόβως, πρώτης λαχὼν ἀρχὴν πύλης, Ὡραῖε, πάρες με, σῆς ὁρῶν δυνάμεως σύμβολον καταλυθὲν τύπῳ ζωῆς ξύλου, εἰκόνι καθ’ ὁμοίωσιν ληφθὲν ἀθώου. ἡ χάρις συνέστω μοι, πάτερ, συνέστω.‘

[648]) Irenäus I, 14, 1: τότε δὲ καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῶν ὅλων ἔφη γενέσθαι, ὅταν τὰ πάντα κατελθόντα εἰς τὸ ἓν γράμμα μίαν καὶ τὴν

Dass die Markosier ihre eigenen Geistlichen gehabt haben müssen, lehrt schon ihr Sacrament der Apolytrosis. Hippolytus II erwähnt sogar einen Bischof derselben (Phil. VI, 41, s. Anm. 644).

Wir haben alle Ursache, dem Irenäus zu danken, dass er uns die beiden Hauptzweige des Valentinianismus seiner Zeit so genau und zuverlässig dargestellt hat.

Dem Anhange M a r c i o n's hat Irenäus in dem erhaltenen Hauptwerke nicht dieselbe Sorgfalt zugewandt, wie der Schule Valentin's. Er bleibt durchaus bei Marcion selbst stehen, welcher Cerdon's Unterscheidung des gerechten alttestamentlichen Gottes von dem guten Vater Christi zu schamloser Lästerung des ersteren gesteigert habe, und fügt als eigenthümliche Frevelthat Marcion's die Verstümmelung heiliger Schriften hinzu. Eine schriftliche Widerlegung Marcion's aus demjenigen, was er von heiligen Schriften noch hatte stehen lassen, hat er sich vorgenommen (s. o. S. 324 f.). Nur beiläufig berührt er die dualistische Grundlehre Marcion's, nämlich die Behauptung eines andern Gottes (II, 30, 9), verschieden von dem Weltschöpfer (III, 11, 2), dessen Wesen geradezu böse sein soll (III, 12, 12, s. Anm. 545), wogegen er sonst bei dem Gegensatze von Güte und Gerechtigkeit stehen bleibt (III, 24, 3). Auch IV, 33, 2 hebt Irenäus in der Lehre Marcion's nur den Gegensatz der beiden Götter, eines guten und eines gerechten, hervor. So schamlos ihm auch Marcion's Lästerung des alttestamentlichen Gottes erscheint, wegen seiner Offenheit giebt er ihm sogar den Vorzug vor Valentinus [649]).

αὐτὴν ἐκφώνησιν ἠχήσῃ· ἧς ἐκφωνήσεως εἰκόνα τὸ Ἀμὴν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν ὑπέθετο εἶναι.

[649]) Irenäus III, 12, 12 fährt nach den Anm. 545 angeführten Worten fort: hi autem qui sunt a Valentino nominibus honestius utentes et patrem et dominum et deum hunc qui est fabricator ostendentes propositum sive sectam (*πρόθεσιν ἢ αἵρεσιν*) blasphemiorem habent neque ab aliquo ex his quae sunt intra plenitudinem Aeonibus dicentes eum emissum, sed ab ea labe, quae extra Pleroma expulsa est. V, 26, 2: qui ergo blasphemant Demiurgum vel ipsis verbis et manifeste, quemadmodum qui a Marcione sunt, vel secundum eversionem sententiae, quemadmodum qui a Valentino sunt et omnes qui falso dicuntur esse Gnostici,

Den christologischen Doketismus Marcion's berührt Irenäus kaum, seine asketischen Grundsätze erwähnt er nirgends ausdrücklich. Von hervorragenden Schülern und Fortbildnern Marcion's schweigt er gänzlich, doch wohl, weil er eine eingehende Bestreitung Marcion's sich noch vorbehalten hatte. Nur in einem verirrten Schüler Justin's nimmt Irenäus auch Marcion's verderblichen Einfluss wahr.

3. Tatianus.

Irenäus adv. haer. I, 28, 1 bemerkt: von den vorher genannten Häretikern seien viele Absenker ausgegangen, weil viele, ja alle Lehrer sein wollten und immer neue Dogmen aufbrachten. Von Saturninus (s. S. 192) und Marcion (dessen asketische Grundsätze hier auf einmal vorausgesetzt werden) seien ausgegangen die sogenannten Enthaltsamen (*οἱ καλούμενοι ἐγκρατεῖς*), welche die Agamie predigten, indem sie die alte Bildung (*πλάσιν*) Gottes verwarfen und leise (*ἠρέμα*) Gott anklagten, welcher Mann und Weib zur Erzeugung von Menschen erschaffen hat, und die Enthaltung von Animalien (*τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐμψύχων*) einführten, undankbar gegen Gott, welcher alles geschaffen hat. Als eine ganz neue Erfindung dieser „Enthaltsamen" bezeichnet Irenäus den Widerspruch gegen die Seligkeit des Protoplasten, welchen Tatianus zuerst eingeführt habe. Solange derselbe mit Justinus als Hörer verkehrte, habe er nichts solcher Art zum Vorschein gebracht. Aber nach Justin's Martyrium sei er von der Kirche abgefallen und habe im Lehrer-Dünkel ein eigenes Lehrsystem aufgestellt, nämlich einige Aeonen gleich den Valentinianern erdichtet, die Ehe für Verderben und Hurerei erklärt gleich Marcion und Saturninus, der Seligkeit Adam's widersprochen[650]. Der Seligkeit Adam's nimmt sich Irenäus noch

---

organa Satanae ab omnibus deum colentibus cognoscantur esse, per quos Satanas nunc et non ante visus est maledicere deo, qui ignem aeternum praeparavit omni apostasiae.

[650]) Irenäus I, 28, 1: *ἀντιλέγουσί τε τῇ τοῦ πρωτοπλάστου σωτηρίᾳ· καὶ τοῦτο νῦν ἐξευρέθη παρ' αὐτοῖς, Τατιανοῦ τινὸς πρώτως ταύτην εἰσενέγκαντος τὴν βλασφημίαν· ὃς Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφ' ὅσον*

einmal eifrig gegen Tatianus an[651]). Dem Irenäus folgten Hippolytus I (26), welcher den Tatianus nach den Valentinianern und den Marcioniten aufführt[652]), und Hippolytus II Phil. VIII, 4. 16. X, 18. Etwas Neues bringt erst Theodoret haer. fab. I, 20. Eine verworrene Kunde von dem Ketzer Tatianus zur Zeit des K. Commodus (180—192) hat noch im 13. Jahrhundert Abulfarag bewahrt[653]).

μὲν συνῆν ἐκείνῳ, οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο· Αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας, τὸν γάμον τε (δὲ vet. intpr.) φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀναγορεύσας, τῇ δὲ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ παρ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτιολογίαν (ἀντιλογίαν vet. intpr.) ποιησάμενος.

651) Adv. haer. III, 23, 8: Mentiuntur ergo omnes qui contradicunt eius (Adami) saluti. — mendax ergo is, qui prior hanc sententiam, immo hanc ignorantiam et caecitatem induxit, Tatianus, connexio quidem factus omnium haereticorum, sicut ostendimus (s. Anm. 650). hoc autem a semet ipso adinvenit, uti novum aliquid praeter reliquos inferens, vacuum loquens vacuos a fide auditores sibi praepararet, affectans magister haberi, tentans et subinde uti huiusmodi a Paulo assidue dictis: Quoniam in Adam omnes morimur (1 Cor. XV, 22), ignorans autem, quoniam ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia (Rom. V, 20).

652) Pseudo-Tertullianus c. 20: His haereticis omnibus accedit Tatianus quidam alter haereticus. hic Iustini martyris discipulus fuit, post hunc diversa sentire coepit. totus enim secundum Valentinum sapit (eine Uebertreibung), adiciens illud, Adam non salutem consequi posse, quasi non, si rami salvi fiunt et radix salva sit. Philaster haer. 48: Post Decii (!) autem persecutionem fuit Tatianus quidam, discipulus sancti Iustini martyris, qui recessit a veritate post passionem ipsius: doctrinamque tanti ac tam beati martyris et magistri contempsit in omnibus, dicens Aeonas quosdam de caelo fuisse prolatos, addens etiam hoc, Adam patrem nostrum protoplastum non salvari. abstinentiam autem nuntians, sicut Marcion, deliravit, qui etiam generationem hominum abiicit idque iuris a deo statutum non confitetur. Epiphanius bringt nach den Valentinianern, Ophiten und Marcioniten zuerst (Haer. XLV) die enkratitischen Severianer, dann Haer. XLVI die Tatianer, indem er nicht bloss den Hippolytus I ausschreibt, sondern selbständige Mittheilungen macht.

653) Hist. dynast. VII, p. 79 ed. Pocock. Oxon. 1663: Hoc tempore (Commodi) prodiit quidam nomine Tatianus, qui dixit plures reperiri mundos instar nostri huius, et matrimonium omne stuprum esse et malum, et post mortem edi, bibi et venerem exerceri.

Von Tatianus haben wir aber weit reichere Kunde, als aus der eigentlichen Häreseologie und deren Ausläufern, nicht bloss durch Aussagen von Kirchenlehrern, sondern auch durch eine erhaltene Schrift und Bruchstücke. Und ganz so, wie Irenäus und Nachfolger, haben ihn nicht Alle als Ketzer verworfen. Clemens v. Alex. nennt unter seinen morgenländischen Lehrern auch einen aus Assyrien[654]), unter welchem Manche mit grosser Wahrscheinlichkeit den Tatianus, wie er selbst sagt, in Assyrien geboren[655]), verstanden haben[656]). Clemens ist wirklich mit Tatian's Schriften wohlbekannt. Von Tatian's apologetischer Schrift, der Rede *πρὸς Ἕλληνας* hat er einen umfassenden Gebrauch gemacht[657]). Andre Schriften Tatian's hat er mehrfach angeführt und wohl seiner Verwerfung der Ehe in einer Schrift *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* ernstlich widersprochen, auch eine ziemlich gnostische Auslegung desselben von Gen. 1, 3 entrüstet abgelehnt, aber doch, wie wir sehen werden, immer noch eine gewisse Achtung vor ihm bewahrt. Julius Africanus hat kein Bedenken getragen, Tatian's Rede an die Hellenen für seine Chronik zu verwerthen[658]). Als Tatian's Schüler bekennt sich der Asianer Rhodon, obwohl er Tatian's *προβλήματα*, welche das Undeutliche und Verborgene der h. Schriften behandelten, durch „Auflösungen" in einer eigenen Schrift beantworten wollte (s. Bruchst. 1). Der Ungenannte gegen Artemon oder

---

[654]) Strom. I, 1, 11 p. 322: *ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν, καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ, Ἑβραῖος ἀνέκαθεν* (Hegesippus?).

[655]) Oratio c. Graec. c. 42: *γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ.*

[656]) H. Valesius zu Eusebius KG. VI, 14; J. S. Semler, Hist. eccl. select. cap. Tom. I, p. 42; zuletzt noch Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. I. Theil: Tatian's Diatesseron, 1881, S. 12, 2. S. 281 (welcher Semler als ersten Vertreter dieser Ansicht nennt), und A. Harnack, die Ueberlieferung der griech. Apologeten des 2. Jahrh. in der alten Kirche und im Mittelalter, 1882, S. 222 f.

[657]) Vgl. Eusebius KG. VII, 13, 7. A. Harnack a. a. O. S. 223 f. Dan. Völter, die pseudojustin. Cohortatio ad Graecos, Z. f. w. Th. 1883. II, S. 189 f. Ausdrücklich angeführt wird Tatianus *πρὸς Ἕλληνας* Strom. I, 21, 101 p. 378.

[658]) Vgl. H. Gelzer, S. Julius Africanus und die byzantinische Chronographie 1880, S. 22.

der Verfasser des „kleinen Labyrinths“ hat nach Justinus und Miltiades (s. Anm. 499) und vor Clemens v. Alex. den Tatianus höchst ehrenvoll als einen Schriftsteller erwähnt, welcher die Gottheit Christi bekannte (bei Eusebius KG. V, 28, 4). Auch Origenes spricht c. Cels. I, 16 von Tatian's Rede an die Hellenen mit Achtung, so entrüstet er auch dessen Auslegung von Gen. 1, 3 ablehnt (s. Bruchst. 2). In den Actis Archelai et Manetis c. 37 finden wir den Tatianus als Häretiker zwischen Marcion und Sabellius erwähnt. Aber seine apologetische Schrift behielt wenigstens im Morgenlande ihre Geltung. Eusebius hat in der Vorrede zu dem Chronicon (II, p. 4 ed. Schoene) den Tatianus neben Clemens v. Alex. und Africanus als Gewährsmann für das Alter Mose's angeführt, obwohl er zu Ol. 237, 4, dem 12. Jahre M. Aurel's (172), bemerkt: Tatianus haereticus agnoscitur, a quo Encratitae. In der Kirchengeschichte beruft sich Eusebius auf den in hellenischer Bildung berühmt gewordenen Tatianus, von dessen vielen Schriften er die „an die Hellenen“ mit vollem Rechte und ohne alle Textfälschung[659]) für den Märtyrertod Justin's geltend macht[660]), wie er sie auch in der Praeparatio ev. X, 11 wohl benutzt hat. Noch da, wo er den Severianern, welche den Apostel Paulus nebst der Apostelgeschichte verwarfen, den Tatianus zum Vorgänger giebt und von dessen ihm unbekannter Evangelien-Harmonie, dem Diatesseron, auch von seiner willkürlichen Bearbeitung der Paulus-Briefe redet, unterlässt er es nicht, von seinen vielen Schriften den *λόγος πρὸς Ἕλληνας* besonders zu rühmen[661]). Hieronymus bringt weder de

---

[659]) Gegen die Versuche G. Volkmar's (die Zeit Justin's des Märtyrers, theol. Stud. u. Krit. 1855, S. 425 f.), Herm. Dombrowski's (die Apologie Tatian's, 1878, S. 60), Th. Zahn's (Tatian's Diatesseron, 1881, S. 278 f.), A. Harnack's a. a. O. S. 142 f., den Eusebius, welcher Tatian's Rede *πρὸς Ἕλληνας* erst nach Justin's Tode ansetzt, eines Irrthums, ja der Textfälschung zu zeihen, verweise ich auf meine Abhandlung: die griech. Apologeten des 2. Jahrh. und ihr neuester Censor, Z. f. w. Th. 1883. I, S. 39 f.

[660]) KG. IV, 16, 7—9: *Τατιανός, ἀνὴρ τὸν πρῶτον αὐτοῦ βίον σοφιστεύσας ἐν τοῖς Ἑλλήνων μαθήμασι καὶ δόξαν οὐ σμικρὰν ἐν αὐτοῖς ἀπενηνεγμένος πλεῖστά τε συγγράμμασιν αὐτοῦ καταλιπὼν μνημεῖα, ἐν τῷ πρὸς Ἕλληνας ἱστορεῖ λέγων ὧδέ πως* (c. 18. 19).

[661]) KG. IV, 29, 6. 7: *ὁ μέντοι γε πρότερος αὐτῶν ἀρχηγὸς ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συν-*

vir. illustr. 29, wo er sich an Eusebius hält, noch adv. Iovinian. I, 3 (Opp. II, 239), wo er Tatian's Verwerfung der Ehe und mancher Speisen berichtet, etwas Neues, wohl aber belehrt er uns in dem Commentar zu Amos 2, 12 und in dem Vorworte zu dem Briefe an Titus etwas weiter über den „Patriarchen" oder „Fürsten der Enkratiten", welchen er gleichwohl als Antihäretiker schätzt[662]). Als Chronograph wird Tatianus noch in dem Chron. paschale p. 232 (436) neben Clemens v. Alex. erwähnt.

Als Häresiarch erscheint also ein Schüler des Antihäresiarchen Justinus, ein gefeierter Apologet des Christenthums, ein verehrter Lehrer, dessen Unterricht auch rechtgläubige Kirchenlehrer nicht vergassen, ein Mann, dessen Evangelien-Bearbeitung noch Jahrhunderte lang im Morgenlande Geltung behielt. Wahrlich ein Zeichen von der Macht der Häresie noch zur Zeit des Irenäus, aber auch ein Zeichen, dass Rechtgläubigkeit und Irrlehre noch nicht scharf von einander abgegrenzt waren.

Als mindestens bedenkliche, wenn nicht geradezu häretische Schriften Tatian's werden uns genannt die *προβλήματα* und *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*. Wirklich lassen sich die erhaltenen Bruchstücke wenigstens mit Wahrscheinlichkeit auf diese beiden Schriften zurückführen.

1. Rhodon Asianus in libro contra Marcionem ceterosque haereticos conscripto (apud Euseb. HE. V, 13, 8) *Καλλιστίωνι*

θεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται. τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν. καταλέλοιπε δὲ οὗτος πολύ τι πλῆθος συγγραμμάτων, ὧν μάλιστα παρὰ πολλοῖς μνημονεύεται διαβόητος αὐτοῦ λόγος ὁ πρὸς Ἕλληνας, ἐν ᾧ τῶν ἀνέκαθεν χρόνων μνημονεύσας τῶν παρ' Ἕλλησιν εὐδοκίμων ἁπάντων προγενέστερον Μωϋσέα τε καὶ τοὺς Ἑβραίων προφήτας ἀπέφηνεν, ὃς δὴ καὶ δοκεῖ τῶν συγγραμμάτων ἁπάντων αὐτοῦ κάλλιστός τε καὶ ὠφελιμώτατος ὑπάρχειν.

[662]) Epi. 83 ad Magnum (Opp. I, 428): Quid loquar de Melitone Sardensi episcopo, quid de Apollinario Hierapolitanae ecclesiae sacerdote Dionysioque Corinthiorum episcopo et Tatiano et Bardesane et Irenaeo Photini martyris successore, qui haeresium singularum venena ex quibus philosophorum fontibus emanarint, multis voluminibus explicarunt?

προσφωνῶν ὁ αὐτὸς μεμαθητεῦσθαι ἐπὶ Ῥώμης Τατιανῷ ἑαυτὸν ὁμολογεῖ. φησὶ δὲ καὶ ἐσπουδάσθαι τῷ Τατιανῷ προβλημάτων βιβλίον, δι᾽ ὧν τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου τοῦ Τατιανοῦ, αὐτὸς ὁ Ῥόδων ἐν ἰδίῳ συγγράμματι τὰς τῶν ἐκείνου προβλημάτων ἐπιλύσεις ἐκθήσεσθαι ἐπαγγέλλεται.

2. Tatianum *Αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογῆσαι* retulit Irenaeus (cf. not. 650).

3. a. Clemens Alex. Excerpt. ex prophet. §. 38. p. 999: *πρὸς δὲ Τατιανὸν λέγοντα εὐκτικὸν εἶναι τὸ ‚Γενηθήτω φῶς‘* (Gen. I, 3) *λεκτέον· εἰ τοίνυν εὐχόμενος ᾔδη τὸν ὑπερκείμενον θεόν, πῶς λέγει· ‚Ἐγὼ θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐδείς‘* (Ies. XLIV, 6); *εἴπομεν ὡς κολάσεις εἰσὶ βλασφημιῶν, φλυαρίας, ἀκολάστων ῥημάτων, λόγῳ κολαζομένων καὶ παιδευομένων.* 5

L. 3. *ᾔδη* (= *ᾔδει*, quod voc. commendavit I. S. Semler ad Baumgarten, Untersuchungen theol. Streitigk. I. 198) em. Otto (Corp. Apol. VI, 170), *ἤδη* edd. 5. *εἴπομεν* edd., *εἶπε μὲν* Otto (quasi Tatiani verba essent). 6. *λόγῳ* vel *λόγων* Sylb., *λόγων* edd.

b. Origenes de oratione c. 24 (Opp. I, 237 sq.): *Μὴ συνιδὼν δὲ ὁ Τατιανὸς τῷ Γενηθήτω οὐ πάντοτε συμβαίνειν τὸ εὐκτικόν, ἀλλ᾽ ἔσθ᾽ ὅπου καὶ προστακτικόν, ἀσεβέστατα ὑπείληφε περὶ τοῦ εἰπόντος ‚Γενηθήτω φῶς‘* (Gen. I, 3) *θεοῦ, ὡς εὐξαμένου μᾶλλον ἤπερ προστάξαντος γενηθῆναι τὸ φῶς, ἐπεί, ὥς φησιν ἐκεῖνος ἀθέως νοῶν, ἐν σκότῳ ἦν ὁ θεός.* 5

L. 2. *τῷ* em. Otto, *τὸ* edd. *συμβαίνειν* edd., *σημαίνειν* coniecit R. Bentley, probavit Ruaeus.

c. Origenes c. Cels. VI, 51: *παρακούσας δ᾽ οἶμαι μοχθηρᾶς αἱρέσεώς τινος καὶ κακῶς διηγησαμένης τό ‚Γενηθήτω φῶς‘* (Gen. I, 3) *ὡς εὐκτικῶς ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ εἰρημένον* (Celsus) *εἶπεν· ‚Οὐ γὰρ δή, καθάπερ οἱ τοὺς λύχνους ἐν γειτόνων ἐναυόμενοι, φῶς Δημιουργὸς ἄνωθεν ἐχρήσατο‘.*

cf. A. Harnack, Griech. Apologeten, p. 222, not. 278.

4. Adami saluti contradixisse Tatianum laudantem 1 Cor. XV, 22 (*ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν*), retulit Irenaeus, cf. not. 650. 651.

5. Clemens Alex. Excerpt. ex prophet. §. 39. p. 999: (Tatianus) *ἔφασκεν δὲ καὶ διὰ τὰς τρίχας κολάζεσθαι καὶ τὸν κόσμον τὰς γυναῖκας ὑπὸ δυνάμεως τῆς ἐπὶ τούτοις τεταγμένης,*

ἣ καὶ τῷ Σαμψὼν δύναμιν παρεῖχε ταῖς θριξίν (Iudic. XVI, 17),
5 ἥτις κολάζει τὰς διὰ κόσμον τριχῶν ἐπὶ πορνείαν ὁρμώσας.

L. 5. ἥτις edd., ἥ τε Otto.

6. Clemens Alex. Strom. III, 12, 80. 81 p. 546 sq.: *Πάλιν τε αὖ περὶ τοῦ νόμου διαλεγόμενος ἀλληγορίᾳ χρώμενος ‚Ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνή‘, φησί, ‚τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ‘ καὶ τὰ ἑξῆς* (Rom. VII, 2)· *αὖθις τε ‚Ἡ γυνὴ δέδεται ἐφ᾽ ὅσον ζῇ χρόνον ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, ἐλευθέρα ἐστὶν γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ· μακαρία δέ ἐστιν, ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην‘* (1 Cor. VII, 39. 40). *ἀλλ᾽ ἐπὶ μὲν τῆς προτέρας περικοπῆς ‚ἐθανατώθητε‘, φησί, ‚τῷ νόμῳ, οὐ τῷ γάμῳ, ‚εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι‘* (Rom. VII, 4), *νύμφῃ καὶ ἐκκλησίαν, ἣν ἁγνὴν εἶναι δεῖ — — —. ἡ δευτέρα δὲ περικοπὴ μονογαμίαν ἵστησιν. οὐ γάρ, ὥς τινες ἐξηγήσαντο δέσιν γυναικὸς πρὸς ἄνδρα, τὴν σαρκὸς πρὸς τὴν φθορὰν ἐπιπλοκὴν μηνύεσθαι ὑποτοπητέον. τῶν γὰρ ἄντικρυς διαβόλῳ προσαπτόντων τὴν τοῦ γάμου εὕρεσιν ἀθέων ἀνθρώπων ἐπίνοιαν* (l. *ἄνοιαν*?) *κατηγορεῖ, καὶ* (*οὐ* add.) *κινδυνεύει βλασφημεῖσθαι ὁ νομοθέτης. Τατιανὸν οἶμαι τὸν Σύρον τὰ τοιαῦτα τολμᾶν δογματίζειν. γράφει γοῦν κατὰ λέξιν ἐν τῷ περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ·*

‚Συμφωνία μὲν οὖν ἁρμόζει προσευχῇ (1 Cor. VII, 5), κοινωνία δὲ φθορᾶς λύει τὴν ἔντευξιν. πάνυ γοῦν δυσωπητικῶς διὰ τῆς συγχωρήσεως εἴργει· ‚πάλιν‘ γὰρ ‚ἐπὶ ταὐτὸ συγχωρήσας γενέσθαι, διὰ τὸν σατανᾶν καὶ τὴν ἀκρασίαν‘ τὸν πειθη-
5 σόμενον ‚δυσὶ κυρίοις μέλλειν δουλεύειν‘ (Matth. VI, 24) ἀπεφήνατο, διὰ μὲν συμφωνίας θεῷ, διὰ δὲ τῆς ἀσυμφωνίας ἀκρασίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ διαβόλῳ‘.

L. 1. *Συμφωνία* coniecit Maranus, recepit Otto, *συμφωνίαν* cod. et edd. *προσευχῇ* cod. et edd., *προσευχὴν* maluit Maran.

7. Ibid. §. 82. p. 548: *χωρίζει δὲ τὸν παλαιὸν ἄνδρα καὶ τὸν καινὸν* (Rom. VII, 2. 4) *ὁ Τατιανός, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἡμεῖς φαμέν. παλαιὸν μὲν ἄνδρα τὸν νόμον, καινὸν δὲ τὸ εὐαγγέλιον συμφωνοῦμεν αὐτῷ καὶ αὐτοὶ λέγοντες· πλὴν οὐχ ᾗ βούλεται*
5 *ἐκεῖνος καταλύων τὸν νόμον ὡς ἄλλου θεοῦ.*

L. 3. perperam edd. post *φαμέν* comma, post *εὐαγγέλιον* punctum posuerunt. sed Ioan. Potter verum iam vidit.

8. Ibid. §. 86. p. 550: *Κατατρέχει δέ τις γενέσεως φθαρτὴν καὶ ἀπολλυμένην λέγων καὶ βιάζεταί τις ἐπὶ τεκνοποιΐας λέγων εἰρηκέναι τὸν σωτῆρα ‚ἐπὶ γῆς μὴ θησαυρίζειν, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει‘* (Matth. VI, 19) *καὶ τὰ τοῦ προφή-*
5 *του* (Ies. L, 9) *προσπαρατιθέναι τούτοις οὐκ αἰσχύνεται·*

,Πάντες ὑμεῖς ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεσθε, καὶ σὴς βρώσεται ὑμᾶς'.

L. 1. 2. τις, i. e. Tatianus, cf. Rud. Anger Synops. evv. Matth., Marc., Luc. p. 42, Otto al.

9. Ibid. §. 87. p. 551: ὁμοίως δὲ κἀκεῖνο κομίζουσι τὸ ῥητόν· ,Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου', τὸ περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως, ,οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται' (Luc. XX, 35).

L. 1. κομίζουσι, „nempe Tatianus quique cum eo faciunt." Otto.

10. Ibid. §. 89. p. 551: εἰ δὲ πορνείαν τὸν γάμον τολμᾷ τις λέγειν, πάλιν ἐπὶ τὸν νόμον καὶ τὸν κύριον ἀνατρέχων, βλασφημεῖ.

L. 2. τις, idem qui fragm. 8 innuitur.

11. Hieronymus adv. Iovinian. I, 3 (Opp. II, 1, 239): Non solum nuptias (Tatianus), sed cibos quoque, quos deus creavit ad utendum, damnat et reprobat.

12. Hieronymus Comm. ad Amos II, 12 (Opp. VI, 2, 247): De hoc loco haeresim suam Tatianus, Encratitarum princeps, struere nititur, vinum asserens non bibendum, cum et lege praeceptum sit, ne Nazaraei bibant vinum, et nunc accusentur a prophetis qui propinent Nazaraeis vinum.

13. Hieronymus Praefat. Comm. in epi. ad Tit. (Opp. VII, 1, 656): Tatianus, Encratitarum patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit, hanc vel maxime, hos est ad Titum, apostoli pronuntiandam credidit, parvi pendens Marcionis et aliorum, qui cum eo in hac parte consentiunt, assertionem.

Quae Hieronymus comm. ad Gal. VI, 8 retulit, Cassiani sunt, non Tatiani.

Tatian's „Probleme" stellten „das Undeutliche und Verborgene der göttlichen Schriften", d. h. mindestens hauptsächlich des Alten Testaments [663]) dar (Bruchst. 1). In dem Alten Test. fand Tatianus also zwar nicht, wie Marcion, geradezu die Gegensätze des Christlichen, wohl aber eine noch undeutliche und verhüllte Darlegung der religiösen Wahrheit, ungefähr, wie die Valentinianer (s. S. 349 und Anm. 607). Den Gott des

---

[663]) Vgl. Hegesippus bei Stephanos Gobaros in Photius' Bibl. cod. 232 p. 288: τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος.

Alten Testaments unterschied auch er (Bruchst. 3) als ein unvollkommenes Wesen, welches nicht gebietend, sondern bloss wünschend sprach „Es werde Licht“ (Gen. 1, 3), von dem vollkommenen Gotte des Christenthums, welchen er mit übersinnlichen Aeonen ausstattete (Bruchst. 2). Dem Protoplasten Adam, in welchem wir nach Paulus 1 Kor. 15, 22 alle sterben, sprach Tatianus die Seligkeit ab (Bruchst. 4), auch wohl als dem Stammvater der Menschheit durch fleischliche Zeugung. Das Gesetz Mose's führte auch er auf einen andern Gott zurück, als auf den des Evangeliums (Bruchst. 7. 10). Aber schon im Alten Test. (Amos 2, 12) fand er den Weingenuss verboten (Bruchst. 12) und dieselbe Macht wirksam, welche dem Simson durch die Haare Kraft gab und wegen des Haarschmuckes und des Schmuckes überhaupt die Weiber straft (Bruchst. 5). Das Evangelium oder das Christenthum liess Tatianus nun die fleischliche Vermischung überhaupt, selbst in der Ehe, untersagt haben. So deutete er das Verbot Jesu Matth. 6, 19, auf Erden Schätze zu sammeln (Bruchst. 8). Auch auf die Ehe bezog er das „zwei Herren Dienen“ Matth. 6, 24 (Bruchst. 6). Die Kinder jenes Weltalters (Luc. 20, 35) sollten schon jetzt weder freien noch sich freien lassen (Bruchstück 9). Ausser der fleischlichen Zeugung und dem Weingenuss fand Tatianus, im Einklange mit Marcion (s. o. S. 327 f. 331), noch gewisse Speisen, doch wohl den Fleischgenuss, verwerflich (Bruchst. 11). So verstand er auch den Paulus, dessen Briefe er wohl nicht so, wie Marcion, zurecht machte, aber doch auch nicht ganz ungeändert liess (s. Anm. 661) und keineswegs vollständig annahm (Bruchst. 13). Wahrscheinlich hat Tatianus die beiden Briefe an Timotheus wegen der Bekämpfung der Verwerfung von Ehe, Weingenuss und andern Speisen (1 Tim. 4, 3 f. 5, 23) nicht anerkannt[664]), wogegen ihm der mehr gegen den Judaismus gerichtete Brief an Titus genehm war. Bei Paulus fand Tatianus die Ehe 1 Kor. 7, 39. 40. Röm. 7, 2. 4 thatsächlich untersagt (Bruchst. 6. 7). Darin

[664]) Die Thatsache, dass Tatianus einige Paulusbriefe verwarf, hat Th. Zahn (a. a. O. S. 6, Anm. 4) durch verzweifelte Berufung auf „die bekannte Rhetorik des Hieronymus“ zu beseitigen versucht, wogegen mit Recht A. Harnack (Griech. Apologeten S. 217. 227 f.) streitet.

hat Irenäus nicht geirrt, dass er den Schüler des antihäretischen Justinus die Bahnen des Valentinianismus und des Marcionismus einschlagen sah (s. Anm. 650), wenn es auch etwas stark ist, ihn als eine „Verbindung aller Häretiker" anzusehen (s. Anm. 651).

Mit Tatian's Ketzerei steht es schlimmer, als Th. Zahn (a. a. O. S. 288 f.) zugeben möchte. Auch fragt es sich, ob seine Ketzerei auf die beiden Schriften: „Probleme" und „über die dem Erlöser entsprechende Zurechtmachung" beschränkt werden kann. Tatianus hat ja auch die erste Evangelien-Harmonie, das Diatessaron, verfasst, welches schon in alter Zeit nicht als ganz rechtgläubig gelten konnte. Zwar A. Harnack's Vermuthung, in dem aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammenden Muratorianum Z. 81. 82 sei Tatian's Diatessaron verworfen, ist auch für Th. Zahn (a. a. O. S. 9 f.) von jeher unannehmbar gewesen. Aber Eusebius, doch selbst mit der Evangelien-Harmonie beschäftigt, hat sich nicht einmal bemüht, jenes Diatessaron kennen zu lernen (s. Anm. 661). Theodoret lernte als Bischof von Cyrus Tatian's Diatessaron kennen und fand es gar nicht so arglos, wie manche Rechtgläubige in seinem Sprengel, welche das Buch wegen seiner Uebersichtlichkeit gebrauchten, fand es vielmehr boshaft zusammengesetzt, wie es denn weder die Genealogien Jesu noch, was sonst den Herrn als aus David's Samen nach dem Fleische geboren darstellt, enthielt. Der Bischof entfernte daher über 200 Exemplare aus dem kirchlichen Gebrauche und führte die Bücher der vier Evangelisten ein[665]). Th. Zahn, welchem wir die grundlegende Herstellung des Diatessaron Tatian's nach Ephräm's aufgefundenem Commentare verdanken, kann sich nun in der Anm. 656 genannten Schrift (S. 264) „ein

---

[665]) Haer. fab. I, 20: *οὗτος* (Tatianus) *καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ οὐ μόνον οἱ τῆς ἐκείνου συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ᾽ ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. εὗρον δὲ κἀγὼ πλείους ἢ διακοσίους βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ᾽ ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην καὶ τὰ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια.*

bornirteres Urtheil, als das Theodoret's", kaum denken. „Was ist denn an diesen Genealogien des Matthäus und des Lucas das Katholische, dessen Beseitigung nur ein Ketzer übers Herz bringen könnte?" „Nicht eine antikatholische, sondern eine hyperkatholische That war es, dass Tatianus die beiden für seine Anschauung bedeutungslos gewordenen Genealogien beseitigte." Und doch soll Tatianus gegen die Davidssohnschaft Joseph's, welche er nicht leugnete, da auch er Jesu Davidssohnschaft durch die Maria vermittelte, gleichgültig gewesen sein, so gleichgültig, dass er sie da beseitigte, wo der Schein entstehen konnte, als ob die Davidssohnschaft Jesu von ihr abhänge (wie Matth. 1, 20). Tatianus mag aus diesem Grunde, oder weil schon er sie nicht zusammenreimen konnte, oder auch aus Streben nach Abkürzung, die beiden Genealogien weggelassen haben. An dem Christus aus David's Samen hat ihm auf keinen Fall viel gelegen. Und wenn man nicht mit Zahn (a. a. O. S. 291 f.) den Sachverhalt umkehren will, muss man anerkennen, dass Theodoret mit seinem Urtheile über Tatian's Diatessaron keineswegs allein steht. Dem Diatessaron oder „dem Evangelium der Gemischten" trat in Syrien nicht bloss die Peschitta, die altsyrische Uebersetzung, wie wir bei Ephräm († 373) sehen, zur Seite, sondern jenes sollte auch geradezu verdrängt werden durch eine jüngere Uebersetzung der Evangelien, „das Evangelium der Getrennten", der einzelnen Evangelien, von welcher wir beträchtliche Stücke in dem Syrus Curetoni (1869) besitzen. Der Bischof Rabbula von Edessa (412—435) verfügte, „dass in allen Kirchen ein Evangelium der Getrennten vorhanden sei und gelesen werde" (bei Zahn a. a. O. S. 405). Die rechtgläubige Kirche hatte allen Grund, Tatian's Diatessaron zu beseitigen, welches seine Verwerfung der Ehe unverkennbar ausdrückt [666]. Joh. 1, 17 lautete in dem Diatessaron: Per Moysen lex (data) est, sed veritas eius per Iesum facta est (bei Zahn a. a. O. S. 121). Das ist ja ganz der Grundgedanke der „Probleme" Tatian's, dass die göttlichen Schriften (des Alten Test.) die Wahrheit noch undeutlich und verborgen enthalten (Bruchst. 1).

---

[666]) Vgl. die Nachweisungen in meiner Anzeige der Schriften von A. Harnack und Th. Zahn über Tatian's Diatessaron, Z. f. w. Th. 1883. I, S. 122 f.

Vor den „Problemen", dem Buche „über die dem Erlöser entsprechende Zurechtmachung" und dem (gleichfalls griechischen) Diatessaron hat Tatianus ohne Zweifel die Rede „an die Hellenen" verfasst, doch keineswegs, wie Zahn und Harnack behaupten, als seine allererste christliche Schrift und noch zu Justin's Lebzeiten. Diese Rede enthält, wie Zahn (a. a. O. S. 276 f.) selbst bemerkt, „manches Sonderbare, Extreme, von der gemeingültigen kirchlichen Theorie und Praxis Abweichende". Dahin gehört aber nicht bloss etwa die thatsächliche Verwerfung des Fleischgenusses c. 23. Wir finden auch schon die Keime einer eigenen Aeonenlehre, wenn c. 20 über dem Himmel *αἰῶνες οἱ κρείττονες* behauptet werden (vgl. c. 26 *ἑστῶτα δὲ τὸν αἰῶνα*). Adam soll mit dem göttlichen Geiste auch das Ebenbild und die Aehnlichkeit Gottes verloren haben (c. 12, vgl. c. 15), so dass er freilich nicht selig werden kann. Tatianus verweist c. 15 auf seine Schrift *περὶ ζώων*, welche Zahn (a. a. O. S. 274) und Harnack (Griech. Apologien S. 202) noch für heidnisch halten, welche aber vielmehr schon hyperchristlich war. Dort behandelte Tatianus ja *ἄνθρωπον οὐχὶ τὰ ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα.* Was der Mensch gleich den Thieren thut, wird vor allem die geschlechtliche Vermischung sein, und höchst bezeichnend ist es, dass der Mensch sich von der (thierischen) Menschheit losreissen soll. Adam, seit dem Falle Thiermensch, verlor die Seligkeit, welche erst der Gottmensch wieder brachte.

Tatianus, geboren in Assyrien, daher auch Syrer genannt[667]), bewies nichts weniger als Racenhass gegen die Hellenen, wie Zahn (a. a. O. S. 272) meint, als er durch die griechisch-römische Welt bis zu der Welthauptstadt wanderte und sich die hellenische Bildung aneignete (Orat. c. 35. 42). Aber als der heidnische Rhetor in hellenischer Weisheit schon Ansehen genug erreicht hatte (Orat. c. 1), ward er umgestimmt durch die heiligen Schriften (Orat. c. 29). Seine Eigenart

---

[667]) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. III, 12, 81 (s. Bruchst. 6) und Epiphanius Haer. XLVI, 1, dazu A. Harnack, Griech. Apologeten, S. 201 f.

verlor er jedoch nicht, als er zu den Füssen des von ihm bewunderten Justinus sass (Orat. c. 18), und liess dieselbe nach dessen Tode mehr und mehr hervortreten. Nicht schon bei Lebzeiten Justin's, nicht auf der Rückkehr von Rom in die Heimat, wie Harnack (Griech. Apologeten S. 198 f.) meint, sondern erst nach Justin's Tode (um 165) und in Rom, wo auch der Asianer Rhodon sein Schüler ward (s. Bruchst. 1), hat Tatianus die Rede „an die Hellenen" verfasst, welcher die Schrift „über die Thiere" voranging, und sich trotz jener Eigenart als Apologet des Christenthums bleibende Anerkennung erworben. Nur noch schroffer trat die Eigenart hervor in den wohl zu Rom veröffentlichten Schriften „Probleme" und „über die dem Erlöser entsprechende Zurechtmachung", welche an Valentinianismus, noch mehr an Marcionismus anstreiften. Der christliche Lehrer und Apologet galt im Abendlande seit etwa 172 als Häretiker[668]). Dann scheint er, wie Epiphanius berichtet, in seine morgenländische Heimat zurückgekehrt zu sein, wo er bis zu Ende unangefochtener wirken konnte und wohl des alexandrinischen Clemens Lehrer ward. Dort fand sein *Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων*, immerhin schon in Rom verfasst, in syrischer Uebersetzung weite Verbreitung, selbst kirchliche Geltung.

Tatian's Lehre von der Unseligkeit Adam's hat, wie Irenäus lehrt (s. Anm. 650. 651), bei den „Enthaltsamen" auch im Abendlande Anklang gefunden. Origenes hielt es für nöthig, Tatian's Auslegung von Gen. 1, 3 (Bruchst. 3b) zu rügen *διὰ τοὺς ἠπατημένους καὶ παραδεξαμένους τὴν ἀσεβῆ διδασκαλίαν αὐτοῦ, ὧν καὶ ἡμεῖς ποτὲ πεπειράμεθα.* Vielleicht bezeichnet er Tatian's Anhang schon als eine Secte (Bruchst. 3c). Zum Stifter der Enkratiten machen ihn mit Unrecht Eusebius

---

[668]) Im 12. Jahre M. Aurel's (172) lässt Eusebius in der Chronik den Tatianus als Häretiker anerkannt werden (s. o. S. 387). Den M. Aurelius Antoninus verwechselt mit Antoninus Pius Epiphanius Haer. XLVI, 1: *τὸ δὲ αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστήσατο ἀπ᾽ ἀρχῆς μὲν ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν ὡς περὶ τὸ δωδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς Καίσαρος ἐπικληθέντος. ἀπὸ Ῥώμης γὰρ μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τελείωσιν διελθὼν καὶ ἐκεῖσε διατρίβων, κακῇ διανοίᾳ περιπεσὼν Αἰῶνάς τινας κατὰ τοὺς μύθους Οὐαλεντίνου καὶ ἀρχάς τινας καὶ προβολὰς καὶ αὐτὸς εἰσηγήσατο.*

in der Chronik (s. o. S. 159) und in der Kirchengeschichte IV, 28 (*λόγος ἔχει*). 29, 6, Hieronymus (s. Bruchst. 12. 13), nur mittelbar Epiphanius[669]). Clemens v. Alex. hält den Tatianus und die Enkratiten (s. o. S. 43) noch richtig auseinander, bringt aber in eine gewisse Verbindung mit ihm den aus Valentin's Schule hervorgegangenen Julius Cassianus, welchen wir bei den Doketen kennen lernen werden.

4. Die Karpokratianer.

In eine frühere Zeit und in eine ganz verschiedene Richtung werden wir geführt durch das, was Irenäus adv. h. I, 25 über Karpokrates und seine Anhänger mittheilt. Als ihre Lehre erfahren wir Folgendes: Die Körperwelt und was in ihr ist, ward erschaffen von tief unter dem ungezeugten Vater stehenden Engeln. Jesus aber, von Joseph erzeugt und den andern Menschen ähnlich, übertraf die übrigen, weil seine Seele stark und rein war und sich dessen erinnerte, was sie bei dem Umschwunge mit dem ungezeugten Gotte gesehen hatte. Desshalb ward ihr von jenem eine Kraft herabgesandt, damit sie den Weltschöpfern entfliehen könne und durch alles hindurchgegangen und in allem frei geworden, emporsteige zu ihm, ebenso die dasselbe erfassenden Seelen. Jesu Seele verachtete die jüdischen Sitten, in welchen sie erzogen war, und erhielt desshalb Kräfte, durch welche sie die zur Strafe den Menschen anhaftenden Leiden vertilgte[670]). Diejenige Seele also, welche gleich der Christi die weltschöpferischen Archonten zu verachten vermag, empfängt gleichfalls eine Kraft, Aehnliches zu thun. Daher solche Ueberhebung, dass einige Karpokratianer sich Jesu gleich, ja an Gewalt über ihn stellen,

---

[669]) Haer. XLVI, 1: *τὸ δὲ πλεῖστον τοῦ αὐτοῦ* (Tatiani) *κηρύγματος ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς πρὸς Δάφνην καὶ ἐπὶ τὰ τῶν Κιλίκων μέρη, ἐπὶ πλέον δὲ ἐν τῇ Πισιδίᾳ ἐκράτυνεν. ἀπὸ τούτου γὰρ κατὰ διαδοχὴν οἱ Ἐγκρατῖται λεγόμενοι τοῦ ἰοῦ μετεσχηκότες ὑπάρχουσι.* Nach Haer. XLII, 1 sind die Enkratiten nicht bloss später, als Tatianus, sondern auch über ihn hinausgegangen.

[670]) Irenäus I, 25, 1: *καὶ διὰ τοῦτο δυνάμεις ἐπιτελεκέναι* (accepisse vet. intpr.), *δι' ὧν κατήργησε τὰ ἐπὶ κολάσει πάθη προσόντα τοῖς ἀνθρώποις.* Gemeint sind die Heilwunder Jesu.

einige sich für vorzüglicher erklären, als Petrus und Paulus und die übrigen Apostel, welche in nichts Jesu nachstehen sollen. Denn auch ihre Seelen sind von jenem Umschwunge herabgekommen und können durch noch grössere Verachtung der Weltschöpfer selbst Jesum übertreffen. Den Karpokratianern sagt Irenäus allerlei Magie nach und das Vorgeben einer Herrschaft über die Weltschöpfer und die Weltgeschöpfe. Solche Leute habe der Satan hervorgebracht, um die Menschen von der Wahrheit der christlichen Predigt abzuschrecken[671]. Alles, was gottlos ist, meinen sie in ihrer Gewalt zu haben und auszuüben. Denn nur auf menschlicher Meinung beruhe der Unterschied böser und guter Handlungen (was gar über Simon's Lehre, s. o. S. 178, hinausgeht). Gemäss einer Wanderung in Leiber müssen die Seelen jegliches Leben und jegliche Handlung durchmachen, wenn man nicht in einer einzigen Ankunft alles durchmacht (vgl. I, 31, 2). Nach den Schriften der Karpokratianer haben die Seelen eben alles durchzumachen. Sie sollen sich aber Mühe geben, dass sie nicht, weil ihrer Freiheit noch etwas fehlt, gezwungen werden, wiederum in einen Leib einzugehen[672]. Das sollte der

---

[671]) Irenäus I, 25, 3: Qui et ipsi ad detrectationem divini ecclesiae nominis, quemadmodum et gentes (*πρὸς τὰ ἔθνη* rectius Phil. VII. 32) a Satana praemissi sunt, uti secundum alium et alium modum quae sunt illorum audientes et putantes omnes nos tales esse, avertant aures suas a praeconio veritatis, aut et videntes quae sunt illorum omnes nos blasphement in nullo eis communicantes (*κοινωνοῦντας*), neque in doctrina neque in moribus neque in quotidiana conversatione. Epiphanius Haer. XXVII, 3 fügt etwas hinzu, was nicht mehr bei Irenäns steht: *καὶ τούτου ἕνεκα οἱ πλείους τῶν ἐθνῶν, ὅπου δ' ἂν ἴδωσι τοὺς τοιούτους, οὔτε ἐπὶ κοινωνίᾳ ἡμῖν προσφέρονται ληψοδοσίας ἢ γνώμης ἢ ἀκοῆς λόγου θείου οὔτε τὴν ἀκοὴν ἐντιθέασιν ἐπτυρμένοι ἀπὸ τῆς τῶν ἀθεμίτων ἀνοσιουργίας.* Die verschiedene Wendung, welche in *κοινωνοῦντας* und *ἐπὶ κοινωνίᾳ* vorliegt, kann ich nicht mit Lipsius (I, 113) auf Benutzung einer gemeinsamen Quellenschrift (Justin's Syntagma) durch Irenäus und Hippolytus I zurückführen, sondern nur bei Irenäus das Ursprüngliche finden, was schwerlich schon Hippolytus I so verworren fortgebildet hat, wie es bei Epiphanius vorliegt.

[672]) Irenäus I, 25, 4 (nach Wigan Harvey's richtiger Abtheilung): uti secundum quod scripta eorum dicunt, in omni usu vitae factae animae ipsorum, exeuntes in nihilo adhuc minus habeant (*ἐξελθοῦσαι ἐν μηδενὶ ἔτι ὑστερήσωσι*); adoperandum autem in eo, ne forte propterea

Sinn der Jesusworte Luc. 12, 58. Matth. 5, 25 sein. Der „Widersacher“ sei einer von den weltschöpferischen Engeln, der Teufel, welcher die Seelen zu dem ersten dieser Engel, dem Archon, führe, und dieser lasse sie durch einen untergebenen Engel immer wieder in andre Leiber einkerkern, bis sie alles durchgemacht haben. Erst dann werden die Seelen wieder befreit zu jenem Gotte, welcher über den Weltschöpfern ist, und der Leiber ledig. Dass die Karpokratianer wirklich so leben, mag Irenäus nicht glauben. Aber in ihren Schriften findet er solche Lehren nebst der Behauptung, Jesus habe dergleichen zu seinen Jüngern und Aposteln insgeheim geredet, damit sie es den Würdigen und den Anhängern (*πειθομένοις*) ebenso mittheilten. Durch Glauben und Liebe werde man erlöst, das Uebrige sei gleichgültig, da nichts von Natur böse, alles nur nach menschlicher Meinung gut oder böse sei. Einige von ihnen — so schliesst Irenäus seinen durchaus einheitlichen und auf Kenntniss karpokratianischer Schriften beruhenden Bericht — brandmarken ihre Jünger an den hinteren Theilen des rechten Ohrlappens [678]).

Irenäus stellt den Karpokrates also als einen platonischen Gnostiker dar. Mit dem ungezeugten Gotte halten die Seelen einen Umschwung, wie in Plato's Phädros. Sie sind aber gesunken und haben zur Strafe Leiden zu ertragen. Die Körperwelt, in welche sie herabgesunken sind, ist eine Schöpfung untergeordneter Engel (I, 25, 1. 2. 4), *τῶν ἀρχόντων καὶ ποιητῶν τοῦδε τοῦ κόσμου* (§. 3), zu welchen auch der Teufel gehört

---

quod deest libertati aliqua res, cogantur iterum mitti in corpus. Aehnlich ist die Lehre des Basilides (s. o. S. 209, Z. 81 f.), dass man alles geliebt haben müsse, um nichts mehr zu begehren, und der „Gnostiker“ (o. S. 250).

[678]) Vgl. Clem. Al. Excerpta ex prophet. §. 25 (p. 995): *ἔνιοι δέ, ὥς φησιν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο, οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν* (Matth. III, 12). Zu dieser Kennzeichnung der Eingeweihten ist zu vergleichen die Durchbohrung des Ohres zur Kennzeichnung unaufhörlicher Leibeigenschaft (Ex. 21, 6. Deut. 15, 17), ein ähnlicher Gebrauch bei der Priesterweihe (Ex. 29, 20. Lev. 8, 23). Zu vergleichen ist auch Hesychius: *Πλάστρα ἐνώτια* (Ohrgehänge) *ἢ θεῶν τύποι*. Epiphanius Haer. XXVII, 5 erweitert die Brandmarkung des rechten Ohrlappens: *σφραγῖδα δὲ ἐν καυτῆρι ἢ δι' ἐπιτηδεύσεως ξυρίου ἢ ῥαφίδος ἐπιτεθέασιν οὗτοι οἱ ἀπὸ Καρποκρᾶ ἐπὶ τὸν δεξιὸν λοβὸν τοῦ ὠτὸς τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀπατωμένοις.*

(§. 4). Durch diese Archonten werden die Seelen immer wieder in Leiber eingekerkert, bis sie alle weltlichen Handlungen durchgemacht haben (§. 4). Auch diese Seelenwanderung beruht auf platonischer Grundlage. Die Aufgabe der Seele ist nun jene Erhebung über die Weltmächte, welche Jesus, der Sohn Joseph's und der Maria, in der Verachtung der jüdischen Sitten bewies. Seine starke Seele erinnerte sich dessen, was sie bei dem ungezeugten Vater gesehen hatte, ward überdiess mit höheren Kräften ausgerüstet, so dass er die übrigen Menschen übertraf und durch Verachtung der jüdischen Sitten den Weg zeigte, auf welchem die Apostel, unter ihnen auch Paulus, aber auch Andre, selbst über den Meister und seine Jünger hinaus, nachgefolgt sind (§. 2). Insgeheim belehrte Jesus seine Jünger und Apostel, welche solches ebenso weiter mittheilen sollten. Gleichgültig sind alle Handlungen, und der Unterschied von Gut und Böse beruht nur auf menschlicher Meinung. Alle weltliche Handlung hat man wo möglich in einem einzigen Leben durchzumachen, um sich aus dem Kerker des Leibes zu befreien und zu dem ungezeugten Gotte zurückzukehren. Erlöst wird man durch Glaube und Liebe (§. 4. 5). Zu der Obmacht über die Archonten und Schöpfer dieser Welt gehört namentlich die Magie, mit welcher diese Gnosis wesentlich zusammenhängt (§. 3. 6). In den magischen Künsten stellt Irenäus noch II, 31, 2 den Karpokrates mit Simon zusammen, wogegen er II, 31, 1 nur im Allgemeinen eos qui sunt a Saturnino et Basilide et Carpocrate zusammenstellt.

Die Karpokratianer erwähnt schon Hegesippus (s. o. S. 33), wie es scheint, auch Celsus (s. Anm. 52) nach den Anhängern der Marcellina (s. Anm. 51).

Die folgenden Häreseologen schliessen sich wesentlich an Irenäus an und bringen wenig Neues. Hippolytus I hebt in seinem unvollständigeren Berichte die Einheit des Urwesens bestimmter hervor, ferner die von ihm hervorgebrachten Kräfte, deren niedrigste die Körperwelt erschaffen haben, sodann Christum als Sohn Joseph's, vorzüglicher als die übrigen Menschen, mit einer stärkeren Seele, als sie, welche desshalb allein in den Himmel aufgenommen worden sei, endlich überhaupt nur Seligkeit der Seele ohne

Leibesauferstehung [674]). Hippolytus II (Phil. VII, 32) hat lediglich den Bericht des Irenäus etwas abgekürzt. Auch Tertullianus stimmt wesentlich mit Irenäus überein [675]), aus welchem noch Eusebius KG. IV, 7, 9. 10 allein geschöpft hat.

---

[674]) Pseudo-Tertullianus c. 9: Carpocrates praeterea hanc tulit sectam. Unam esse dicit virtutem in superioribus principalem, ex hac prolatos angelos atque virtutes, quos distantes longe a superioribus virtutibus mundum istum in inferioribus partibus condidisse: Christum autem non ex virgine Maria natum, sed ex semine Ioseph hominem tantumdem genitum, sane prae ceteris iustitiae cultu, vitae integritate meliorem; hunc apud Iudaeos passum, solam animam ipsius in caelo receptam, eo quod et firmior et robustior ceteris fuerit; ex quo colligeret, tentata (retentata Oehler) animarum sola salute, nullas corporis resurrectiones. Philaster Haer. 35: Post illum (Nicolaum) Carpocras nomine surrexit et ipse dicens unum principium, de quo principio, id est de deo, prolationes factae sint angelorum atque virtutum. quae autem virtutes deorsum sunt fecerunt creaturam istam visibilem, ubi nos consistamus. Christum autem dicit non de virgine Maria et divino spiritu natum, sed de semine Ioseph hominem natum arbitratur deque eo natum carnaliter similiter suspicatur. qui post passionem, inquit, melior inter Iudaeos vita integra et conversatione inventus est; cuius animam in caelum receptam praedicat, carnem vero in terra dimissam aestimat animique salutem solam, carnis autem non fieri salutem opinatur. Vgl. auch haer. 57 über die Floriani (von welchen noch die Rede sein wird) vel Carpocratiani. Epiphanius verbindet, wie Lipsius (I, 109. II, 163 f.) gezeigt hat, den Bericht des Hippolytus I mit einem andern, aber schwerlich eines Andern, als Irenäus.

[675]) Tertullianus bemerkt de anima 35: Die Metempsychose wandte (wie Simon) auch Karpokrates an, pariter magus, pariter fornicarius, etsi Helena minor. Derselbe lehre ja, dass die Seelen wieder eingekörpert werden; nulli enim vitam istam rato fieri, nisi universis, quae arguunt eam, expunctis, quia non natura quid malum habeatur, sed opinione. itaque metempsychosin necessarie imminere, si non in primo quoque vitae huius commeatu omnibus illicitis satisfiat, scilicet facinora tributa sunt vitae. ceterum totiens animam revocari habere, quotiens minus quid intulerit, reliquatricem delictorum, donec exsolvat novissimum quadrantem (Matth. V, 26), detrusa identidem in carcerem corporis. huc enim temperat totam illam allegoriam domini certis interpretationibus relucentem. — ceterum apud Carpocratem si omnium facinorum debitrix anima est, quis erit inimicus et adversarius eius intelligendus? Ebdas. c. 23: sed et Carpocrates tantumdem sibi de superioribus vindicat, ut discipuli eius animas suas iam et Christo, nedum apostolis et peraequent et cum volunt praeferant, quas proinde de sublimi virtute conceperint despectrice mundi potentium principatuum.

Genauere Kunde über Karpokrates erhalten wir erst durch Clemens von Alexandrien. Karpokrates stammte aus Alexandrien und erzeugte mit der Alexandria aus Kephallenien[676]) den Epiphanes. Dieser ward von dem Vater encyklopädisch und in dem Platonismus unterwiesen, trat, obwohl er nur 17 Lebensjahre vollendete, schriftstellerisch auf und ward der Urheber der „monadischen Gnosis", der Stifter einer eigenen Häresie der „Karpokratianer" und nach frühem Tode auf Same göttlich verehrt[677]). Man hat nun wohl dem Epiphanes selbst sein kurzes Leben nehmen wollen. G. Volkmar[678]) fand in ihm den Mondgott als *ἐπιφανής*, welchem zu Same die Neumondfeste galten. Aber da kennen wir doch bloss eine Mondgöttin, welche sich höchstens zur Liebe eines *ἐπιφανὴς Ἐνδυμίων* hergeben, aber sich nicht in einen früh verblichenen Jüngling verwandeln lassen würde. Und Clemens v. Alex. giebt ja so genau als möglich Eltern, Heimat, Schrift und Lebensjahre des Epiphanes an. Lipsius (I, 161 f.) schreibt wohl: „Die Mutter ‚Alexandria' ist die Stadt dieses Namens, daher Epiphanes ganz richtig „väterlicherseits" ein Alexandriner heisst. Die anderweite Angabe, dass er ein Kephallenier sei, ergab sich ganz von selbst aus seiner göttlichen Verehrung auf Kephallene, mit der es freilich nicht besser steht als mit der göttlichen Verehrung des Simon in Rom [welche immer auf einer wirklichen Anwesenheit Simon's in Rom beruht]. So blieb nur übrig, die Insel Kephallene als seine mütterliche

---

676) Kephallenien bestand aus den Inseln Same, Ithaka, Zakynthos, Dulichion und der gegenüberliegenden akarnanischen Küste.

677) Strom. III, 2, 5 p. 511 sq.: *Οἱ δὲ ἀπὸ Καρποκράτους καὶ Ἐπιφάνους ἀναγόμενοι κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας ἀξιοῦσιν, ἐξ ὧν ἡ μεγίστη κατὰ τοῦ ὀνόματος ἐρρύη βλασφημία. Ἐπιφάνης οὗτος, οὗ καὶ τὰ συγγράμματα κομίζεται, υἱὸς ἦν Καρποκράτους καὶ μητρὸς Ἀλεξανδρείας τοὔνομα, τὰ μὲν πρὸς πατρὸς Ἀλεξανδρεύς, ἀπὸ δὲ μητρὸς Κεφαλληνεύς. ἔζησε δὲ τὰ πάντα ἔτη ἑπτακαίδεκα καὶ θεὸς ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας τετίμηται, ἔνθα αὐτῷ ἱερὸν ῥυτῶν λίθων, βωμοί, τεμένη, μουσεῖον ᾠκοδόμηταί τε καὶ καθιέρωται, καὶ συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ Κεφαλλῆνες κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν θύουσιν Ἐπιφάνει σπένδουσί τε καὶ εὐωχοῦνται, καὶ ὕμνοι λέγονται. ἐπαιδεύθη μὲν οὖν παρὰ τῷ πατρὶ τήν τε ἐγκύκλιον παιδείαν καὶ τὰ Πλάτωνος, καθηγήσατο δὲ τῆς μοναδικῆς γνώσεως, ἀφ' οὗ καὶ ἡ τῶν Καρποκρατιανῶν αἵρεσις.*

678) Ueber die Häretiker Epiphanes und Adrianus, in der Monatsschrift des wiss. Vereins in Zürich, 1858, S. 276 f., wogegen ich Einspruch gethan habe in der Z. f. w. Th. 1862. IV, S. 426.

imat zu betrachten. Epiphanios dagegen [Haer. XXXII, 3]
eint die μήτηρ Ἀλεξάνδρεια für eine Alexandrinerin zu
men und deutet nun Kephallene als Heimat des Vaters.
· die Frage nach der geschichtlichen Persönlichkeit des
phanes ergiebt sich hieraus, dass es allerdings einen alexan-
nischen Gnostiker dieses Namens gegeben haben muss, dem
n das Buch περὶ δικαιοσύνης zuschrieb. Vermöge der darin
redigten Weibergemeinschaft machte man ihn zu einem
hn" (oder Schüler) des Karpokrates. Alles Uebrige über
ne Verehrung auf Kephallene, seinen frühen Tod u. s. w.
uht natürlich auf einer Verwechselung mit dem zu Same
ehrten θεὸς ἐπιφανής, d. h. dem Mondgotte, wie aus der
er κατὰ νουμηνίαν hervorgeht." Muss man aber einmal
en Gnostiker Epiphanes annehmen, so giebt uns der alexan-
nische Clemens mit seiner bestimmten Angabe über Eltern,
imat und Lebenszeit kein Recht, demselben einen andern
burtsschein auszustellen, ihn aus dem Sohne eines Alexan-
ners zu einem Alexandriner zu machen und mit der ke-
allenischen Mondgöttin verschmolzen werden zu lassen.
ilipp Melanchthon war noch nicht 17 Jahre alt, als er zum
agister promovirt ward und akademische Vorlesungen zu
lten anfing. Das gnostische Wunderkind Epiphanes von
ame mag nach seinem frühen Tode mehr Ehren als gewöhn-
che Menschenkinder erhalten haben. Ihn mochten die Ke-
hallenier ähnlich vergöttern, wie Kaiser Hadrianus seinen
ntinoos. Es ist auch nicht zu übersehen, dass Clemens von
lex. den Karpokrates bloss als einen allseitig gebildeten Pla-
niker, dagegen seinen Sohn als den Urheber der „monadi-
hen Gnosis", als den Stifter einer Häresie der „Karpokra-
aner" darstellt. Was stand nun in des Epiphanes Schrift
ερὶ δικαιοσύνης? Clemens v. Alex. fährt Strom. III, 2, 6—9
512 sq. über Epiphanes fort:

*Λέγει τοίνυν οὗτος ἐν τῷ περὶ δικαιοσύνης, τὴν δικαιοσύ-
ν τοῦ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος. ἴσος γέ τοι
αντοχόθεν ἐκταθεὶς οὐρανὸς κύκλῳ τὴν γῆν περιέχει πᾶσαν,
ὶ πάντας ἡ νὺξ ἐπ' ἴσης ἐπιδείκνυται τοὺς ἀστέρας, τόν τε
ς ἡμέρας αἴτιον καὶ πατέρα τοῦ φωτὸς ἥλιον ὁ θεὸς ἐξέχεεν 5
ωθεν ἴσον ἐπὶ γῆς ἅπασι τοῖς βλέπειν δυναμένοις. οἱ δὲ
ινῇ πάντες βλέπουσιν, ἐπεὶ μὴ διακρίνει πλούσιον ἢ πένητα*

ἢ δήμου ἄρχοντα, ἄφρονάς τε καὶ τοὺς φρονοῦντας, θηλείας, ἄρσενας, ἐλευθέρους, δούλους. ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἀλόγων παρὰ
10 τοῦτο ποιεῖταί τι· πᾶσι δὲ ἐπ' ἴσης τοῖς ζώοις κοινὸν αὐτὸν ἐκχέας ἄνωθεν ἀγαθοῖς τε καὶ φαύλοις τὴν δικαιοσύνην ἐμπεδοῖ, μηδενὸς δυναμένου πλεῖον ἔχειν μηδὲ ἀφαιρεῖσθαι τὸν πλησίον, ἵν' αὐτὸς τὸ κἀκείνου φῶς δεπλασιάσας ἔχῃ. ἥλιος κοινὰς τροφὰς ζώοις ἅπασιν ἀνατέλλει, δικαιοσύνης [τε] τῆς
15 κοινῆς ἅπασιν ἐπ' ἴσης δοθείσης· καὶ εἰς τὰ τοιαῦτα βοῶν γένος ὁμοίως γίνεται ὡς αἱ βόες, καὶ συῶν ὡς αἱ σύες καὶ προβάτων ὡς τὰ πρόβατα καὶ τὰ λοιπὰ πάντα. δικαιοσύνη γὰρ ἐν αὐτοῖς ἀναφαίνεται ἡ κοινότης. ἔπειτα κατὰ κοινότητα πάντα ὁμοίως κατὰ γένος σπείρεται, τροφή τε κοινῇ χαμαὶ
20 νεμομένοις ἀνεῖται πᾶσι τοῖς κτήνεσι καὶ πᾶσιν ἐπ' ἴσης οὐδενὶ νόμῳ κρατουμένη, τῇ δὲ παρὰ τοῦ [διδόντος] κελεύσαντος χορηγίᾳ συμφώνως ἅπασι δικαιοσύνῃ παροῦσα. ἀλλ' οὐδὲ τὰ τῆς γενέσεως νόμον ἔχει γεγραμμένον· μετεγράφη γὰρ ἄν. σπείρουσι δὲ καὶ γεννῶσιν ἐπ' ἴσης κοινωνίαν ὑπὸ δικαιοσύνης
25 ἔμφυτον ἔχοντες. κοινῇ πᾶσιν ἐπ' ἴσης ὀφθαλμὸν εἰς τὸ βλέπειν ὁ ποιήσας τε καὶ πατὴρ πάντων δικαιοσύνῃ νομοθετήσας τῇ παρ' αὐτοῦ παρέσχεν οὐ διακρίνας θήλειαν ἄρσενος, οὐ λογικὸν ἀλόγου καὶ καθάπαξ οὐδενὸς οὐδέν. ἰσότητι δὲ καὶ κοινότητι μερίσας τὸ βλέπειν ὁμοίως ἑνὶ κελεύσματι πᾶσι κεχά-
30 ρισται. οἱ νόμοι δέ, φησίν, ἀνθρώπων ἀμαθίαν κολάζειν μὴ δυνάμενοι παρανομεῖν ἐδίδαξαν. ἡ γὰρ ἰδιότης τῶν νόμων τὴν κοινωνίαν τοῦ θείου νόμου κατέτεμεν καὶ παρατρώγει. μὴ συνίεις τὸ τοῦ ἀποστόλου ῥητὸν λέγοντος ,Διὰ νόμου τὴν ἁμαρτίαν ἔγνων' (Rom. VII, 7); τό τ' ἐμὸν καὶ τὸ σόν φησι διὰ
35 τῶν νόμων παρεισελθεῖν (Rom. V, 20), μηκέτι εἰς κοινότητα. κοινὸν τί γὰρ καρπουμένων μήτε γῆν μήτε κτήματα, ἀλλὰ μηδὲ γάμον; κοινῇ γὰρ ἅπασιν ἐποίησε τὰς ἀμπέλους, αἳ μὴ στρουθὸν μήτε κλέπτην ἀπαρνοῦνται, καὶ τὸν σῖτον, οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους καρπούς. ἡ δὲ κοινωνία παρανομηθεῖσα κατὰ τῆς ἰσό-
40 τητος ἐγέννησε θρεμμάτων καὶ καρπῶν κλέπτην. κοινῇ τοίνυν ὁ θεὸς ἅπαντα ἀνθρώπῳ ποιήσας καὶ τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι κοινῇ συναγαγὼν καὶ πάνθ' ὁμοίως τὰ ζῶα κολλήσας τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηνεν κοινωνίαν μετ' ἰσότητος. οἱ δὲ γεγονότες οὕτω τὴν συνάγουσαν κοινωνίαν τὴν γένεσιν αὐτῶν ἀπηρνήθησαν.
45 καί φασιν· ,Ὁ μίαν ἀγόμενος ἐχέτω,' δυναμένων κοινωνεῖν ἁπάντων, ὥσπερ ἀπέφηνε τὰ λοιπὰ τῶν ζώων.

Ταῦτα εἰπὼν κατὰ λέξιν πάλιν ὁμοίως αὐταῖς ταῖς λέξεσιν ἐπιφέρει· Τὴν γὰρ ἐπιθυμίαν εὔτονον καὶ σφοδροτέραν ἐνεποίησε τοῖς ἄρρεσιν εἰς τὴν τῶν γενῶν παραμονήν, ἣν οὔτε νόμος οὔτε ἔθος οὔτε ἄλλο τι τῶν ὄντων ἀφανίσαι δύναται· 50 *θεοῦ γάρ ἐστι δόγμα.*

Clem. Al. Strom. III, 3, 9 p. 514: *καὶ ὅτι θεομαχεῖ ὅ τε Καρποκράτης ὅ τ' Ἐπιφανής, ἐν αὐτῷ τῷ περὶ δικαιοσύνης λέγων ὧδέ πως ἐπιφέρει κατὰ λέξιν·*

Ἔνθεν ὡς γελοῖον εἰρηκότος τοῦ νομοθέτου ῥῆμα τοῦτο 55 *ἀκουστέον ‚Οὐκ ἐπιθυμήσεις' (Ex. XX, 17. Deut. V, 21), πρὸς τὸ γελοιότερον εἰπεῖν ‚Τῶν τοῦ πλησίον'. αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν ἐπιθυμίαν δοὺς ὡς συνέχουσαν τὰ τῆς γενέσεως ταύτην ἀφαιρεῖσθαι κελεύει μηδενὸς αὐτὴν ἀφελὼν ζώου. τὸ δέ ‚Τῆς τοῦ πλησίον γυναικός' (εἰς) ἰδιότητα τὴν κοινωνίαν ἀναγκάζων* 60 *ἔτι γελοιότερον εἶπεν.*

L. 10. *πονεῖται* emendavi, *ποιεῖται* edd. 14. *ἀνατέλλει* em. Sylb. Grab., *ἀνατέλλειν* edd. *τε* delendum videtur esse. 16. *αἱ σύες* emendavi, *οἱ σύες* edd. 19. *κοινῇ* scripsi, *κοινὴ* edd. 21. *τοῦ διδόντος κελεύσαντος.* abundare videtur *διδόντος* vel *κελεύσαντος*. 22. *δικαιοσύνῃ* em. Potter, *δικαιοσύνη* edd. 32. 33. *συνίεις* scripsi, *συνιεὶς* edd. 36. *κοινὸν τί γὰρ* emendavi, *κοινά τε γὰρ* edd. 38. post *οὕτως* edd. punctum posuerunt. 39. *κατὰ* emendavi, *καὶ τὰ* edd. 45. *φασιν* emendavi, *φησίν* edd. *Ὁ* coniecit Sylb., *εἰ* edd. 60. *εἰς* addendum videtur esse, om. edd.

Der jugendliche Communist beginnt mit der Lehre, dass die Gerechtigkeit Gottes eine Gemeinschaft mit Gleichheit ist. Gemeinsam sind Himmel und Erde, Nacht und Tag. Gleich gewährt Gott den Helios allen, welche sehen können; und gemeinsam sehen Alle, da er nicht unterscheidet Reiche, Arme, Vornehme, Unverständige und Verständige, Weiber und Männer, Freie und Sklaven. „Aber nicht einmal von den unvernünftigen Thieren hat desshalb eines Mühe." Allen Lebewesen gemeinsam den Helios gewährend von oben, Guten und Schlechten, stellt er die Gerechtigkeit fest, da von dem Sonnenlichte niemand mehr oder weniger, als Andre, haben kann. Der Helios lässt gemeinsame Speise allen Lebewesen aufgehen, da die gemeinsame Gerechtigkeit Allen gleichmässig gegeben ist. Und in Bezug auf Solches wird das Geschlecht der Stiere ebenso wie die Kühe, der Eber wie die Säue, der (männlichen) Schafe wie die weiblichen u. s. w. Denn als Gerechtigkeit

zeigt sich in ihnen die Gemeinsamkeit. Nach Gemeinsamkeit wird alles auf seine Art gesäet. Gemeinsame Speise wird allem weidenden Vieh nachgelassen, allen gleichmässig, von keinem Gesetze beherrscht, sondern durch des Gebieters Spendung übereinstimmend Allen durch Gerechtigkeit vorräthig. Aber auch was die Erzeugung betrifft, hat kein geschriebenes Gesetz. Denn ein solches würde abgeschrieben worden, also irgendwie auf uns gekommen sein. Man zeugt und gebiert, indem man eine von Gerechtigkeit eingepflanzte Gemeinschaft hat. Gemeinsam gewährte Allen gleichmässig ein Auge zum Sehen der Schöpfer und Vater des Alls, indem er durch die von ihm ausgehende Gerechtigkeit Gesetze gab, nicht unterscheidend Weib und Mann, vernünftige und unvernünftige Wesen. Gleich und gemeinsam das Sehen vertheilend, hat er es mit einem einzigen Befehle gleichmässig Allen geschenkt. Die Menschengesetze aber, Ungelehrigkeit zu strafen nicht vermögend, lehrten gesetzwidrig handeln. Die Eigenheit der Gesetze zerschnitt die Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes und zernagt sie. Verstehst du denn nicht das Wort des Apostels: „Durch das Gesetz erkannte ich die Sünde"? Das Mein und Dein lässt er durch die Gesetze nebeneingedrungen sein, nicht mehr zur Gemeinschaft. Denn was ist gemeinsam denjenigen, welche weder Land noch Güter noch gar die Ehe geniessen? Gemeinsam schuf Gott Allen die Weinstöcke, welche weder einen Spatz noch einen Dieb abweisen, ebenso das Getreide und die übrigen Früchte. Die Misshandlung der Gemeinsamkeit zuwider der Gleichheit erzeugte den Vieh- und Früchte-Dieb. Gemeinsam also hat Gott Alles dem Menschen gemacht und das Weib zu dem Manne gemeinsam hinzugebracht, ebenso alle Lebewesen zusammengefügt zur Erweisung der Gerechtigkeit mit Gleichheit. Die aber so Geborenen haben die zusammenführende Gemeinschaft als ihre Entstehung verleugnet. Da sagt man: „Wer Eine heimführt, habe sie", da doch Alle an ihr theilnehmen können, wie es erweisen die übrigen von den Lebewesen. Weiter lehrte Epiphanes: Die Begierde habe Gott heftiger den Männlichen anerschaffen zur Fortdauer der Gattungen und weder Gesetz noch Sitte könne dieselbe vertilgen; denn sie sei Gottes Verordnung. Lächerlich sei das Wort des Gesetzgebers: „Du sollst nicht begehren",

noch lächerlicher der Zusatz: „das, was des Nächsten ist“. Derselbe, welcher die Begierde gab, um das, was zur Zeugung gehört, zusammenzuhalten, gebietet sie wegzuschaffen, obwohl er sie von keinem Lebewesen weggeschafft hat! Am lächerlichsten ist der Zusatz: „das Weib des Nächsten“, welcher zu Eigenheit zwängt die Gemeinsamkeit! Fürwahr eine grossartige Belehrung des kaum 17jährigen Jünglings über die geschlechtlichen Verhältnisse!

Den Einen Gott erkannte Epiphanes wohl noch als den Schöpfer und Gebieter der Welt an. Aber seine Gerechtigkeit sollte Gemeinsamkeit mit Gleichheit sein, selbst bei der Zeugung. Zerschnitten sei die Gemeinsamkeit des göttlichen Gesetzes durch die Eigenheit der bestehenden Gesetze, welche das Mein und Dein (mit der Folge des Diebstahls) eingeschwärzt haben. Zu solchen schlechten Gesetzen, welche die Lächerlichkeit so weit treiben, die auf einer Verordnung Gottes beruhende Begierde zu verbieten, rechnet Epiphanes namentlich das mosaische Gesetz. Aber von einem übermenschlichen Urheber dieses Gesetzes, von weltschöpferischen Archonten ist wenigstens in diesen Bruchstücken nichts zu bemerken. Um so mehr konnte der alexandrinische Clemens bei Epiphanes eine monadische Gnosis finden.

Ein greller Abstich zwischen Tatianus und Epiphanes, so dass man fast meinen könnte, jener habe *περὶ ζώων* gegen diesen geschrieben. Der gewöhnliche Karpokratianismus ward in die Welthauptstadt erst unter Bischof Aniketos (etwa 155 bis 166) durch die Marcellina gebracht, so dass er dem Justinus noch unbekannt sein konnte. Theodoret haer. fab. I, 5 hat wohl im Ganzen den gewöhnlichen Karpokratianismus nach Irenäus, dessen Worte er zum Theil ausdrücklich wiedergiebt, beschrieben, aber doch von dem alexandrinischen Clemens die Angabe angenommen, dass Karpokrates ein Alexandriner von Geburt war. Er lässt sich auch nicht durch Epiphanius Haer. XXXII, 3 verführen, den Epiphanes, Sohn des Karpokrates, für den *ἐπιφανὴς διδάσκαλος* der Valentinianer bei Irenäus adv. h. I, 11, 3 zu halten (s. Anm. 74), sondern bleibt dem alexandrinischen Clemens und der wahren Zeitbestimmung treuer in dem Schlusse: *καὶ Ἐπιφανὴς δὲ τούτου (Καρποκράτους) παῖς, διὰ Πλατωνικῆς ἡγμένος παιδείας, τὴν τούτου*

μυθολογίαν ἐπλάτυνεν. Ἀδριανοῦ δὲ καὶ οὗτοι βασιλεύοντος τὰς πονηρὰς αἱρέσεις ἐκράτυναν.

5. Die Nikolaiten.

In derselben Richtung werden wir nur weiter geführt durch die Nikolaiten, welche Irenäus adv. h. I, 26, 3 beschreibt: Nicolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII, qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt (Act. VI, 5), qui indiscrete vivunt. plenissime autem per Iohannis apocalypsin manifestantur, qui sint, nullam differentiam esse docentes in moechando et idolothyton edere (Apocal. II, 14. 20). quapropter dixit et de iis sermo (Apocal. II, 6): „Sed hoc habeo quod odisti opera Nicolaitarum, quae et ego odi." Stammen die Nikolaiten der Johannes-Apokalypse schon von dem Nikolaos der Apostelgeschichte (6, 5) her, so müssen sie freilich uralt sein, und man begreift es, wenn Irenäus III, 11, 1 behauptet, Johannes habe durch sein Evangelium hinwegnehmen wollen eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius quae falso cognominatur scientiae. Gerade hier aber liegt die Annahme sehr nahe, dass der apokalyptische Name der Nikolaiten auf zuchtlose Gnostiker übertragen und auf den Nikolaos der Apostelgeschichte irgendwie zurückgeführt ward. Ein solcher Archihäretiker neben Simon und Menander wird ja durch die ganze Anlage der Häreseologie Justin's, welche Irenäus sonst beibehält (s. o. S. 46 f.), von vorn herein ausgeschlossen. Hippolytus I bringt den Nikolaos erst nach Basilides, aber erklärt ihn gleichfalls für den Nikolaos der Apostelgeschichte, und ebenso (wenigstens nach Pseudo-Tertullianus) seine Anhänger für in der Apokalypse des Johannes verdammt[679]). Hippolytus I beschränkt sich aber nicht auf das Leben der Nikolaiten, sondern trägt eine Lehre derselben vor, welche sich vortrefflich an die Barbelo-Gnosis anschloss (s. o. S. 238 f.) und zu der schliesslich ophitisch gewordenen Gnosis gehört.

---

[679]) Vgl. Pseudo-Tertullianus c. 5. Philaster haer. 33. Epiphanius Haer. XXV.

ei den Gnostikern, deren lästerliche Ansichten keine voll-
ändige Aufzählung verdienen, erwähnt auch Hippolytus II,
)er nur gelegentlich und ohne vorherige Ankündigung, den
ikolaos der Apostelgeschichte, dessen Anhänger in der Johan-
s-Apokalypse verdammt werden[680]).

Aber durfte man einen apostolischen Mann, wie den Ni-
laos der Apostelgeschichte, wirklich für den Urheber einer
abscheulichen Häresie, wie die sogenannten Nikolaiten,
ten? Clemens v. Alex. versuchte es, bei solcher Her-
ung gleichwohl den Nikolaos in Ehren zu halten. Nur
Verdrehung eines Ausspruchs des Nikolaos sollte bei den
olaiten, welche jenem apostolischen Manne zu folgen be-
pten, der Grundsatz, das Fleisch zu missbrauchen, ent-
nden sein[681]). Nikolaos habe nämlich ein schönes Weib
abt, welches er, wegen Eifersucht von den Aposteln ge-
elt, jedem, welcher sie heiraten wolle, zur Verfügung ge-
llt habe, nach welchem Beispiele, wie nach jenem Aus-
uche nun die Anhänger verfahren[682]). Gegen solche

---

[680]) Phil. VII, 36 p. 258 (fast wörtlich nach Irenäus): *πολλῆς τε τοῖς* (Gnosticis) *συστάσεως κακῶν αἴτιος γεγένηται Νικόλαος, εἷς τῶν τὰ εἰς διακονίαν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθείς, ὃς ἀποστὰς τῆς κατ' θεῖαν διδασκαλίας ἐδίδασκεν ἀδιαφορίαν βίου τε καὶ βρώσεως, οὗ τοὺς θητὰς ἐνυβρίζοντας τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννης γχε πορνεύοντας καὶ εἰδωλόθυτα ἐσθίοντας.*

[681]) Strom. II, 20, 118 p. 490 sq.: *τοιοῦτοι δὲ καὶ οἱ φάσκοντες ἑαυ-ς Νικολάῳ ἕπεσθαι ἀπομνημόνευμά τι τἀνδρὸς φέροντες ἐκ παρατρο-; τὸ δεῖν παραχρήσασθαι τῇ σαρκί. ἀλλ' ὁ μὲν γενναῖος κολούειν δεῖν λου τάς τε ἡδονὰς τάς τε ἐπιθυμίας καὶ τῇ ἀσκήσει ταύτῃ καταμαραί-ν τὰς τῆς σαρκὸς ὁρμάς τε καὶ ἐπιθέσεις. οἱ δὲ εἰς ἡδονὴν τράγων ην ἐκχυθέντες οἷον ἐφυβρίζοντες τῷ σώματι καθηδυπαθοῦσιν, οὐκ εἰ-ες ὅτι τὸ μὲν ῥακοῦται φύσει ῥευστὸν ὄν, ἡ ψυχὴ δὲ αὐτῶν ἐν βορ-φ κακίας κατορώρυκται, δόγμα ἡδονῆς αὐτῆς, οὐχὶ δὲ ἀνδρὸς ἀποστο-οῦ μεταδιωκόντων.*

[682]) Strom. III, 4, 25 p. 522 sq.: *περί τε τῆς Νικολάου ῥήσεως δια-θέντες ἐκεῖνο παρελείπομεν. ὡραίαν, φασί* (Potter secundum Euseb. E. III, 29, 2, *φησί* ceteri edd.), *γυναῖκα ἔχων οὗτος μετὰ τὴν ἀνάληψιν ν τοῦ σωτῆρος πρὸς τῶν ἀποστόλων ὀνειδισθεὶς ζηλοτυπίαν, εἰς μέσον αγὼν τὴν γυναῖκα γῆμαι τῷ βουλομένῳ ἐπέτρεψεν· ἀκόλουθον γὰρ αί φασι τὴν πρᾶξιν ταύτην ἐκείνῃ τῇ φωνῇ τῇ ὅτι παραχρήσασθαι τῇ ρκὶ δεῖ. καὶ δὴ κατακολουθήσαντες τῷ γενομένῳ τῷ τε εἰρημένῳ ἁπλῶς ὶ ἀβασανίστως ἐκπορνεύουσιν ἀναίδην οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες.*

Erzählung nimmt Clemens den Nikolaos selbst in Schutz, indem er den Ausspruch von dem Missbrauche des Fleisches unanstössig deutet[683]).

Daher eine getheilte Ansicht über Nikolaos, dessen Namen die verruchten Nikolaiten führten. Die gute Meinung von ihm bewahrt Eusebius KG. III, 29, wo er den Clemens von Alex. grossentheils ausschreibt, ähnlich Theodoret haer. fab. III, 1, welcher freilich nicht bloss auf Clemens, sondern auch auf Irenäus, Origenes (Hippolytus II) und Hippolytus (I) verweist (s. Anm. 103), ausserdem Ignatius interpol. ad Trall. 11, 2, ad Philad. 6, 6. Dem Hippolytus, welcher mit seiner ungünstigen Darstellung des Nikolaos wohl den Sinn des Irenäus ausgedrückt hat, folgt dagegen auch hierin Hieronymus (s. Anm. 106). Epiphanius Haer. XXV, 1 vereinigt die ungünstige Ansicht mit der Erzählung bei Clemens v. Alex. Stephanus Gobarus konnte daher die entgegengesetzte Auffassung des Nikolaos bei Hippolytus und Epiphanius hervorheben (s. Anm. 108). Einige bei Johannes Cassianus (Collat. XXV, 16) suchten so zu vermitteln, dass sie den schuldlosen Diakonus Nikolaos von dem ruchlosen Stifter der Nikolaiten unterschieden. Weder die griechische noch die lateinische Kirche hat den verdächtigen Nikolaos der Apostelgeschichte unter die Heiligen aufgenommen[684]).

Für uns fragt es sich nur, wer den Nikolaiten, wie man zuchtlose Gnostiker auf Grund der Johannes-Apokalypse benannte, den Nikolaos der Apostelgeschichte zum Stifter gegeben hat. Dass Rechtgläubige es gethan haben sollten, ist schwer glaublich. Eher haben zuchtlose Gnostiker den ihnen

---

[683]) Clemens fährt Strom. III, 4, 26 p. 523 fort: *πυνθάνομαι δ' ἔγωγε τὸν Νικόλαον μηδεμιᾷ ἑτέρᾳ παρ' ἣν ἔγημεν κεχρῆσθαι γυναικί, τῶν τ' ἐκείνου τέκνων θηλείας μὲν καταγηράσαι παρθένους, ἄφθορον δὲ διαμεῖναι τὸν υἱόν. ὧν οὕτως ἐχόντων ἀποβολὴ πάθους ἦν εἰς μέσον τῶν ἀποστόλων ἡ τῆς ζηλοτυπουμένης ἐκκύκλησις γυναικός, καὶ ἡ ἐγκράτεια τῶν περισπουδάστων ἡδονῶν τό ‚παραχρήσασθαι τῇ σαρκί' ἐδίδασκεν. οὐ γὰρ οἶμαι, ἐβούλοντο κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἐντολὴν ‚δυσὶ κυρίοις δουλεύειν'* (Matth. VI, 24), *ἡδονῇ καὶ θεῷ. λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι· ‚σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκάλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.* Vgl. mein Nov. Test. e can. rec. IV, p. 50 sq.

[684]) Vgl. Acta Sanctorum mensis Maii Tom. I, p. 35.

ertheilten Ketzernamen durch jenen Nikolaos, für welchen das Erzählte keine günstige Deutung gestattet, auf solche Weise zu einem Ehrennamen zu machen versucht. Irenäus würde dann der Erste sein, welcher ihr Vorgeben annahm, Hippolytus würde dem ursprünglichen Sinne des Vorgebens treu geblieben sein, Clemens v. Alex. den verzweifelten Versuch gemacht haben, die gnostische Erzählung mit der Ehrenhaftigkeit des Nikolaos zu vereinigen.

Auch die Nikolaiten bei Irenäus sind nur eine Abzweigung der von Simon her libertinisch gerichteten Gnosis, welche Irenäus noch als Ausläufer des Basilides und des Karpokrates folgen lässt [685].

6. Kerinth.

Nachdem wir bei Irenäus die beiden Hauptzweige des Valentinianismus, den enkratitischen Tatianus, die libertinischen Karpokratianer und Nikolaiten betrachtet haben, kommen wir zu einer ganz neuen Art von Häresie bei Kerinthos, welchen Irenäus adv. haer. I, 26, 1 (vgl. III, 11, 1) beschreibt.

Die erste Kunde von Kerinth erhalten wir durch Polykarp von Smyrna, diesen unmittelbaren Jünger des Apostels Johannes, Märtyrer 156 (s. Anm. 543). Irenäus, selbst ein Jünger Polykarp's, beruft sich auf Solche, welche von demselben gehört haben, dass Johannes der Jünger des Herrn in Ephesus ging sich zu baden, aber da er in dem Badehause den Kerinth sah, heraussprang, ohne sich gebadet zu haben, weil er befürchtete, das Badehaus würde zusammenstürzen, in welchem der Feind der Wahrheit weile [686]. Dass schon

[685]) Adv. haer. I, 28, 2: Alii autem rursus a Basilide et Carpocrate occasiones accipientes indifferentes coitus et multas nuptias induxerunt et negligentiam ipsorum (ipsorum recte om. cod. Clarom.) quae sunt idolothyta ad manducandum, non valde haec curare dicentes deum. et quid enim? non est numerum dicere eorum, qui secundum alterum et alterum modum exciderunt a veritate.

[686]) Adv. haer. III, 3, 4 (bei Eusebius KG. IV, 14, 6): *καί εἰσιν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ (Πολυκάρπου), ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπών· ,Φύγωμεν, μὴ καὶ τὰ βαλανεῖον*

Justinus gegen Kerinth geschrieben haben sollte, konnten wir aus Theodoret nicht erschliessen (s. o. S. 71 f.). Auch bei Hegesippus fanden wir (S. 33) den Kerinth nicht erwähnt. Näheres über diesen Häretiker theilt erst Irenäus mit I, 26, 1: Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, deum. Iesum autem subiecit non ex virgine natum. impossibile enim hoc ei visum est. fuisse autem eum Ioseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus. et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae, et tunc annunciasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse. in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu, et Iesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem. Diesen Bericht ergänzt Irenäus selbst III, 11, 1, wo er den Johannes in dem Evangelium den Irrthum Kerinth's und den der noch früheren Nikolaiten bekämpft haben lässt. Gewiss gilt es hauptsächlich dem Kerinth, wenn Johannes geschrieben haben soll, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus deus, qui omnia fecit per verbum suum, et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem patrem domini, et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem perseverasse descendentem in Iesum filium fabricatoris et iterum revolasse in suum pleroma. et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti. et eam conditionem (κτίσιν), quae est secundum nos, non a primo deo factam, sed a virtute aliqua valde deorsum subiecta et abscissa ab eorum communicatione, quae sunt invisibilia et innominabilia. Da erhält man ein vollständiges Pleroma. Aus dem Urwesen geht als die ἀρχὴ alles abgeleiteten Seins zunächst hervor der Eingeborene, dessen Sohn der Logos ist. Der Schöpfer dieser Körperwelt ist eine tief unter dem höchsten Gotte stehende und von seiner Ge-

---

συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ'. Danach Eusebius selbst KG. III, 28, 6.

ıeinschaft geschiedene Kraft. Des Weltschöpfers Sohn ist esus, menschlich erzeugt durch Joseph und Maria. In ihn ommt bei der Taufe in Taubengestalt der rein geistige 'hristus des höchsten Gottes, so dass er den unbekannten 'ater verkündigt und Wunder thut. Aber vor dem Leiden erlässt der leidensunfähige Christus Jesum, welcher allein tt und auferstand.

Hippolytus I schliesst sich wohl selbst in der Stellung ›rinth's nach Karpokrates an Irenäus an[687]), ergänzt aber ssen Bericht, wohl nach seinen mündlichen Mittheilungen, :ht unwesentlich. Wie Karpokrates, so lasse auch Kerinth Welt von Engeln erschaffen sein[688]). Ebenso lasse er das setz von Engeln gegeben sein, indem er den Gott der Juden ht für den Herrn oder schlechthin „Guten" (s. Anm. 691), ıdern für einen Engel halte[689]). Christum erkläre er für en von Joseph erzeugten Menschen ohne Gottheit[690]).

---

[687]) Pseudo-Tertullianus c. 10: Post hunc (Carpocratem) Cerinthus :reticus erupit similia docens. Philaster haer. 36: Cerinthus successit ıus (Carpocratis) errori et similitudini vanitatis. Epiphanius Haer. XVIII, 1 lässt den Kerinth geradezu von Karpokrates ausgegangen sein.

[688]) Pseudo-Tertullianus: nam et ipse mundum institutum esse ab ıs (l. angelis) dicit. Philaster: Deque creatura angelorum (docens). iphanius c. 1: *καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ὑπὸ ἀγγέλων γεγενῆσθαι.*

[689]) Pseudo-Tertullianus: ipsam quoque legem ab angelis datam :hibens, Iudaeorum deum non dominum, sed angelum promens (l. po-ıs). Philaster: in nullo discordans ab eo (Carpocrate), nisi quia, ex rte solum, legi consentit quod a deo data sit, et ipsum deum Iudae-ım eum esse aestimat, qui legem dedit filiis Israel. Epiphanius c. 1: *ɔκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι, καὶ τὸν 'ωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.*

[690]) Pseudo-Tertullianus: Christum ex semine Ioseph natum pro-ıit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens. Philaster: ens de generatione itidem (ut Carpocrates) salvatoris. Epiphanius c. 1: *ἴσα γ'ρ τῷ προειρημένῳ* (Carpocrati) *εἰς τὸν Χριστὸν συκοφαντήσας γεῖται καὶ οὗτος, ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ τὸν Χριστὸν γε-νῆσθαι.* Weiterhin schreibt Epiphanius: *ἄνωθεν δὲ μετὰ τὸ ἁδρυνθῆ- τὸν Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγεννημένον κα-ηλυθέναι τὸν Χριστὸν εἰς αὐτόν, τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει ιστερᾶς, καὶ ἀποκαλύψαι αὐτῷ, καὶ δι' αὐτοῦ τοῖς μετ' αὐτὸν τὸν 'ωστον πατέρα. καὶ διὰ τοῦτο ἐπειδὴ ἦλθεν εἰς αὐτὸν ἄνωθεν δύναμις, 'άμεις ἐπιτετεληκέναι, καὶ αὐτοῦ πεπονθότος τὸ ἐλθὸν ἄνωθεν ἀνα-ῆναι ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἄνω.* Lipsius (I, 118 f. II, 161) fand hier den

Wenigstens Philaster und Epiphanius berichten auch die Hinneigung Kerinth's zum Judaismus [691]), seine Behauptung einer erst zukünftigen Auferstehung Christi [692]) und seine alleinige

---

Bericht des Irenäus vermischt mit dem des Hippolytus I. Mir scheint das von Irenäus Abweichende dem Epiphanius selbst eigenthümlich zu sein. Desshalb kann ich auch nicht glauben, dass Irenäus bereits die ächte Lehre Kerinth's verschoben habe, welche von Hippolytus I treuer wiedergegeben sei, nämlich dass nicht der Aeon Christus auf den Menschen Jesus herabgekommen sei, sondern der h. Geist oder eine Kraft aus der Höhe auf Christus, welcher von dem Menschen Jesus nicht unterschieden werde.

[691]) Philaster: docet autem circumcidi et sabbatizare. — hic sub apostolis quaestionem seditionis commovit dicens debere circumcidi homines (Act. XV, 1 sq.). Epiphanius c. 1: Von Karpokrates habe sich Kerinth nur unterschieden *ἐν τῷ προσέχειν τῷ ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους*. c. 2: *φάσκει γὰρ τὸν τὸν νομόν δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν, οὗ τῷ νόμῳ πείθεσθαι δοκεῖ. — οὗτος δέ ἐστιν, ἀγαπητοί, εἷς τῶν ἐπὶ τῶν ἀποστόλων ὁ* (ὁ recte om. cod. V.) *τὴν ταραχὴν ἐργασάμενος, ὅτε οἱ περὶ Ἰάκωβον γεγράφασιν εἰς τὴν Ἀντιόχειαν ἐπιστολὴν, λέγοντες ὅτι ‚ἔγνωμέν τινας ἐξ ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐλθόντας καὶ ταράξαντας ὑμᾶς λόγοις οἷς οὐ διεστειλάμεθα* (Act. XV, 24). *καὶ οὗτος εἷς ἐστὶν τῶν ἀντιστάντων τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ, ἐπεὶ εἰσῆλθε πρὸς Κορνήλιον τὸν ἅγιον* (Act. XI, 2 sq.). — *οὗτος οὖν παρεκίνει περὶ τοῦ Πέτρου ἀνελθόντος εἰς Ἱερουσαλὴμ τὰ πλήθη τῶν ἐκ περιτομῆς λέγων ὅτι ‚εἰσῆλθε πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας‘. ἐποίησε δὲ τοῦτο Κήρινθος πρὶν ἢ ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρῦξαι τὸ αὐτοῦ κήρυγμα καὶ ἐμπεσεῖν εἰς τὸ περισσότερον τῆς αὐτοῦ ἀπωλείας βάραθρον. διὰ γὰρ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐμπερίτομον δῆθεν ἀντιδικίας ἕνεκα τῶν ἐν ἀκροβυστίᾳ πιστῶν διὰ τῆς περιτομῆς τὴν πρόφασιν ἐθηράσατο*. c. 4: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν τότε ἐπραγματεύθη κινηθέντα ὑπὸ τοῦ προειρημένου ψευδαποστόλου Κηρίνθου, ὡς καὶ ἄλλοτε στάσιν αὐτός τε καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἰργάσαντο ἐν αὐτῇ τῇ Ἱερουσαλήμ, ὁπηνίκα Παῦλος ἀνῆλθε μετὰ Τίτου, καὶ ὡς οὗτος Ἔφη ὅτι ‚ἄνδρας ἀκροβύστους εἰσήνεγκε μεθ' ἑαυτοῦ‘, ἤδη περὶ τούτου λέγων· ‚Κεκοίνωκε‘, φησι, ‚τὸν ἅγιον τόπον‘* (Act. XXI, 28). *διὸ καὶ Παῦλος λέγει· ‚Ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι‘ κτλ.* (Gal. II, 3 sq.). — *ἀποστάντων γὰρ τούτων καὶ εἰς ψευδαποστόλους τραπέντων καὶ ἄλλους ψευδαποστόλους ἀποστειλάντων, ὡς καὶ ἤδη προείρηται, εἰς τὴν Ἀντιόχειαν ἐν ἀρχῇ καὶ εἰς ἄλλους τόπους λέγοντας ὅτι ‚ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ φυλάξητε τὸν νόμον Μωυσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι‘* (Act. XV, 1), *οὐχ ἡ τυχοῦσα τότε ταραχὴ ἐγένετο, ὡς προείρηται. καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ εἰρημένοι ψευδαπόστολοι, ἐράγται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* (2 Cor. XI, 13). Vgl. auch Anm. 693.

[692]) Philaster: et Christum nondum surrexisse a mortuis, sed surrecturum enuntiat. Epiphanius c. 6: *οὗτος δὲ ὁ Κήρινθος, ἀνόητος καὶ ἀνοήτων διδάσκαλος, φάσκει πάλιν τολμήσας Χριστὸν πεπονθέναι καὶ*

kennung eines (unvollständigen) Matthäusevangeliums mit
erfung des Paulus[693]). Hippolytus II schreibt Phil.
7, 33. X, 21 wesentlich den Irenäus aus, aber mit einer
sen Aenderung. Anstatt den Kerinth in Asien auftreten
ssen, lässt er ihn aus Aegypten seine Ansicht holen[694]).
erwähnt Hippolytus den Kerinth nach Valentinus und
ion[695]).

Weder bei Clemens von Alexandrien noch bei Tertullianus
n wir den Kerinth erwähnt. Wohl aber hat der römische
yter Cajus unter Bischof Zephyrinus (etwa 199—217)
m Dialog mit dem Montanisten Proklos den Chiliasmus
th's bezeugt und die chiliastische Apokalypse, auf welche
die Montanisten stützten, von ihm dem Apostel Johannes
geschoben sein lassen. Eusebius KG. III, 28, 2 theilt
nde Worte des Cajus mit: ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι᾽ ἀπο-
ψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων[696]) τερα-
γίας ἡμῖν ὡς δι᾽ ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος

ρῶσθαι, μήπω δὲ ἐγήγερθαι, μᾶλλον δέ ἀνίστασθαι, ὅταν ἡ καθόλου
αι νεκρῶν ἀνάστασις. Offenbar aus einer andern Quelle als c. 1,
piphanius dem Irenäus folgt, übrigens sehr verworren ausgedrückt,
erinth nicht Christum, sondern Jesum gelitten haben liess.

[693]) Philaster: Apostolum Paulum non accipit, Iudam traditorem
at, evangelium secundum Matthaeum solum accipit, tria evangelia
it, Actus apostolorum abiicit, beatos martyres blasphemat. Epipha-
c. 5: χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ
ὅλῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον, καὶ ταύτην μαρτυρίαν
σιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου πάλιν λέγοντες ὅτι ‚ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα
αι ὡς ὁ διδάσκαλος‘ (Matth. X, 25). τί οὖν; φασί, περιετμήθη ὁ
ς, περιτμήθητι καὶ αὐτός. Χριστὸς κατὰ νόμον, φασίν, ἐπολιτεύ-
καὶ αὐτὸς τὰ ἴσα ποίησον (vgl. XXX, 26). — τὸν δὲ Παῦλον ἀθε-
διὰ τὸ μὴ πείθεσθαι τῇ περιτομῇ. ἀλλὰ καὶ ἐκβάλλουσιν αὐτὸν
ὸ εἰρηκέναι ‚Ὅσοι ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε‘ (Gal.
καὶ ὅτι ‚ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει‘ (Gal. V, 2).

[694]) Phil. VII, 3: ὅτι Κήρινθος μηδὲν ἐκ γραφῶν, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν Αἰ-
ίοις δοξάντων δόξαν συνεστήσατο. VII, 33: Κήρινθος δέ τις, αὐτὸς
πτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς. X, 21: Κήρινθος δὲ ὁ ἐν τῇ Αἰγύπτῳ
θεὶς αὐτός.

[695]) Contra Noëtum c. 11: εἰ οὖν τὰ πάντα εἰς ἕνα ἀνατρέχει, καὶ
Οὐαλεντῖνον καὶ κατὰ Μαρκίωνα Κήρινθόν τε καὶ πᾶσαν τὴν ἐκεί-
φλυαρίαν κτλ.

[696]) Ueber die Mehrheit von Apokalypsen vgl. meine Einl. in das
. S. 109, 3.

ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν[697]). *καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς θέλων πλανᾶν λέγει γίνεσθαι* (vgl. Offbg. Joh. 21, 4 f.). Diese Ansicht über den chiliastischen Kerinth erwähnt Dionysius von Alexandrien († 265) in der Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν* (bei Eusebius KG. VII, 25, 2. 3., vgl. III, 28, 4), indem er die Meinung Einiger anführt, der Verfasser der Apokalypse sei weder ein Apostel noch auch nur ein kirchlicher Mann, *Κήρινθον δὲ τὸν καὶ ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἵρεσιν, ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὧν αὐτος ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τουτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις, καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς.* Die erste uns bekannte Erwähnung einer „kerinthianischen Häresie". Der Chiliasmus Kerinth's, auf welchen sich die Behauptung stützte, er habe die chiliastische Apokalypse verfasst, tritt freilich ganz zurück in der weiteren Behauptung, auch die übrigen Johannes-Schriften des Neuen Test. seien von Kerinth verfasst, welche bei Philaster[698]) und

---

[697]) Origenes in Matth. Tom. XVII, 35 (Opp. III, 827): *καὶ ὥσπερ πλανῶνται οἱ διὰ τὸ μὴ τροπολογεῖν τὰ προφητικὰ οἰόμενοι μέλλειν ἡμᾶς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐσθίειν καὶ πίνειν σωματικὰ βρώματα, ἐπεὶ αἱ λέξεις τῶν γραφῶν τοιαῦτα περιέχουσιν· οὕτως καὶ τὰ περὶ γάμων γεγραμμένα καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τηροῦντες ἐπὶ τοῦ ῥητοῦ καὶ οἰόμενοι συνουσίας ἡμᾶς καὶ τότε χρήσεσθαι, δι' ἃς οὐδὲ σχολάζειν ἐπὶ τῇ προσευχῇ δυνατόν, ἐν μολυσμῷ πως ὄντων καὶ ἀκαθαρσίᾳ τινὶ τῶν χρωμένων ἀφροδισίοις.*

[698]) Haer. 60: Post hos (Chilionetas) sunt haeretici, qui evangelium *κατὰ Ἰωάννην* et Apocalypsin ipsius non accipiant, et cum non intelligunt virtutem scripturae nec desiderant discere, in haeresi permanent pereuntes, ut etiam Cerinthi illius haeretici esse audeant dicere, Apocalypsin ipsius itidem non beati Ioannis evangelistae et apostoli, sed Cerinthi haeretici, qui tunc ab apostolis beatis haereticus manifestatus abiectus est ab ecclesia.

Epiphanius[699]) eine eigene Häresie bildet, bei diesem den Ketzernamen der Ἄλογοι erhält.

Epiphanius geht über Hippolytus I hinaus, indem er Haer. XXVIII, 6 berichtet, dass Kerinth's Schule (διδασκαλεῖον) nicht bloss in seiner Heimat Asien, sondern auch in Galatien blühte, und die Ueberlieferung mittheilt, dass einige einer Anhänger sich für Verstorbene taufen liessen[700]). Eigenthümlich ist die Angabe des Epiphanius Haer. XXVIII, 8, dass die Kerinthianer auch Μηρινθιανοὶ genannt wurden, schwerlich als „Stricke" (von μήρινθος), sondern von einer Nebenform des Namens Κήρινθος. Sonst stellt Epiphanius den Kerinth zusammen mit Ebion in der Lehre, dass Jesus ein blosser Mensch gewesen sei[701]). Gregor von Nazianz hält auch der Secte der Kerinthianer den Todtenschein aus[702]). Hieronymus erwähnt auch den Kerinth ganz nach Hippolytus I[703]), indem er ihn als unduldsamen Judaisten hinstellt[704])

---

[699]) Haer. LI, 3: λέγουσι γὰρ (Alogi) μὴ εἶναι αὐτὸ (Ioannis scripta) ... ἀλλὰ Κηρίνθου.

[700]) Diese von Paulus 1 Kor. 15, 29 bezeugte Gewohnheit ward ... von den Marcioniten beibehalten (vgl. Tertullianus adv. Marcion. ... 10, de resurr. carn. 48, Chrysostomus Hom. 40 in epi. I ad Corinth. 1, Opp. X, 378 c) und von den Markosiern mit ihrer höheren Taufe der Apolytrosis, vgl. o. S. 381.

[701]) Haer. LI, 2: ἔνθα γὰρ τὸν Χριστὸν ἐκ παρατριβῆς ψιλὸν ἄνθρωπον ἐκήρυττεν ὁ Ἐβίων καὶ ὁ Κήρινθος καὶ οἱ ἀμφ' αὐτούς, φημὶ δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ. c. 4: Κήρινθος γὰρ πρόσφατος καὶ ψιλὸν τὸν Χριστὸν λέγει ἄνθρωπον. Bei Luc. 1, 1 soll das ἐπεχείρησαν Bezug haben auf τοὺς περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ τοὺς ἄλλους (c. 7). Der vierte Evangelist schrieb gegen Kerinth und Ebion (c. 12).

[702]) Orat. XXV, 8: Ἦν ὅτε γαλήνην εἴχομεν τῶν αἱρέσεων, ἡνίκα Σίμωνες μὲν καὶ Μαρκίωνες, Οὐαλεντῖνοί τέ τινες καὶ Βασιλεῖδαι καὶ Κέρδωνες, Κήρινθοί τε καὶ Καρποκράτεις καὶ πᾶσα ἡ περὶ ἐκείνους φλυαρία τε καὶ τερατεία ἐπὶ πλεῖστον τῶν ὅλων θεὸν τεμόντες καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ τῷ Δημιουργῷ πολεμήσαντες ἔπειτα κατεπόθησαν τῷ ἑαυτῶν βυθῷ καὶ τῇ σιγῇ παρεδόθησαν, ὥσπερ ἦν ἄξιον.

[703]) Vgl. Anm. 107, dazu adv. Lucifer. c. 25 (Opp. II, 200): cum Praxea, cum Ebione, cum Cerintho, Novato.

[704]) Epi. 112 ad Augustinum c. 13 (Opp. I, 746): si hoc verum est, in Cerinthi et Ebionis haeresim delabimur, qui credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt, quod legis ceremonias Christi evangelio miscuerunt, et sic nova confessi sunt, ut vetera non

und den Johannes sein Evangelium gegen Kerinth, Ebion u. s. w. geschrieben haben lässt[705]). Theodoret haer. fab. II, 3 lässt den Kerinth zu gleicher Zeit mit den Nazaräern seine Häresie stiften. Aus Kerinth's Bestreitern, welche er schliesslich nennt, nämlich Irenäus, Origenes (Hippolytus II), Cajus und Dionysius von Alexandrien, wie er sie bei Eusebius vorfand (s. o. Anm. 95), hat er seinen Bericht sichtlich zusammengeschrieben. Mit der Angabe des Irenäus, dass Kerinth in Asien auftrat, verknüpft er die Angabe des Hippolytus II über seine Ausbildung in Aegypten also: *οὗτος ἐν Αἰγύπτῳ πλεῖστον διατρίψας χρόνον καὶ τὰς φιλοσόφους παιδευθεὶς ἐπιστήμας ὕστερον εἰς τὴν Ἀσίαν ἀφίκετο*, wozu er selbst hinzufügt: *καὶ τοὺς οἰκείους μαθητὰς ἐκ τῆς οἰκείας προσηγορίας ὠνόμασεν.* Die Lehre folgt nach Hippolytus II in wesentlicher Uebereinstimmung mit Irenäus. Dann nach Cajus und Dionysius: *οὗτος καὶ ἀποκαλύψεις τινὰς ὡς αὐτὸς τεθεαμένος ἐπλάσατο καὶ ἀπειλῶν τινῶν διδασκαλίας συνέθηκε καὶ τοῦ κυρίου τὴν βασιλείαν ἔφησεν ἐπίγειον ἔσεσθαι καὶ βρῶσιν καὶ πόσιν ὠνειροπόλησε καὶ φιληδονίας ἐφαντάσθη καὶ γάμους καὶ θυσίας καὶ ἑορτὰς ἐν Ἱερουσαλὴμ τελουμένας καὶ ταῦτα ἐπὶ χιλίοις ἔτεσι τελεσθήσεσθαι. τοσοῦτον γὰρ ᾤετο καθέξειν τοῦ κυρίου τὴν βασιλείαν.* Schliesslich noch aus Irenäus und Eusebius das Zusammentreffen des „Evangelisten" (nicht Apokalyptikers) Johannes mit Kerinth im Badehause.

Kerinth ist der Erste, bei welchem wir Gnosis und Judaismus verbunden finden. Auf der einen Seite die gnostische Herabsetzung des Weltschöpfers und Gesetzesgottes zu einem untergeordneten Wesen, welches den höchsten Gott nicht einmal kennt, die gnostische Unterscheidung des leidensfähigen Jesus und des leidensunfähigen Christus. Auf der anderen Seite die judaistische Behauptung einer auch für die Christen bleibenden Gattung des Gesetzes mit Beschneidung und Sabbatfeier, die judenchristliche Erwartung eines tausendjährigen Christusreichs auf Erden. Wenn man den Magier Simon als

omitterent. Freilich trifft es auf Kerinth keineswegs zu, dass er bloss wegen einer Vermischung der Gesetzesceremonien mit dem Evangelium das Anathem erhalten hätte.

705) Praefat. in Matth. (Opp. VII, 5), de vir. illustr. c. 9.

rchihäretiker preisgiebt, kann man glauben, in Kerinth den irklichen Stammvater der häretischen Gnosis zu haben, den sten, welcher den Gott der Körperwelt mit dem leiblich eugten Jesus von dem Gotte der Geisteswelt und seinem ersinnlichen Christus unterschied[706]). Anders stellt sich och die Auffassung, wenn wir keinen Grund haben, die gemeine Ueberlieferung der Kirchenväter seit Justinus über Magier Simon als Urheber der ψευδώνυμος γνῶσις zu werfen. Dann erscheint der erst von Irenäus in das Ketzerzeichniss gesetzte Asianer Kerinth durchaus nicht mehr der Begründer der häretischen Gnosis, sondern nur als thatsächlicher Beweis, dass die gnostische Grundansicht n einer über alle Weltmächte erhabenen Gottheit selbst in s antipaulinische Judenchristenthum Asiens eindrang. Die agie hat auch unter den Juden Eingang gefunden[707]). Kein under, wenn der gnostische Auswuchs der Magie auch bei nem antipaulinischen Judenchristen Eingang fand. Die Anhme eines Pleroma kann bei dem judaistischen Gnostiker cht mehr befremden, als bei dem dualistisch-asketischen aturninus (s. o. S. 193). Auch die Annahme eines Monones und eines Logos ist denkbar, zumal wenn Kerinth, was eilich erst Hippolytus II berichtet, in Aegypten seine geistige ildung erhalten haben sollte. Die auch für Christen bleinde Geltung des Gesetzes würde man sich dann etwas alexaninisch vorstellen dürfen. Auf keinen Fall hat Kerinth jedoch m Gesetze eine den Kosmos überdauernde Geltung zugehrieben. Das antipaulinische Judenchristenthum kann es icht sein, was den Apokalyptiker Johannes an Kerinth so

---

706) So auch ich in der Schrift über das Urchristenthum in den auptwendepunkten seines Entwickelungsganges mit besonderer Rückcht auf die neuesten Verhandlungen der Herren DD. Hase und v. Baur 55, S. 98 f., in der Abhandlung über den Gnosticismus und die Philophumena, Z. f. w. Th. 1862, IV, S. 418 f.

707) Einen Einfluss der Magie haben wir bei den Essäern (S. 143 f.) ahrgenommen. Einen jüdischen Magier Simon haben wir kennen gernt (Anm. 282), ebenso den jüdischen Magier Barjesus oder Elymas Apg. 13, 6. 8, s. Anm. 293), die jüdischen Exorkisten Apg. 19, 13 f. o beschreibt auch Josephus Ant. VIII, 11, 5 einen jüdischen Exorkisten leazar als Zeitgenossen.

abstiess[708]). Auch der Chiliasmus ist es nicht, was ihn dem Apostel Johannes als einen Feind der Wahrheit erscheinen liess. Das tausendjährige Christusreich auf Erden ist dem Kerinth auch ebenso wenig, wie dem Apokalyptiker Johannes, die Vollendung selbst. Aber die Vollendung muss sich Kerinth bei seiner Grundansicht von einer über die Körperwelt erhabenen reinen Geisteswelt allerdings wesentlich anders gedacht haben, als der Apokalyptiker Johannes mit seiner Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die Körperwelt erschien dem Kerinth ja von Hause aus als etwas der Geisteswelt des Urwesens Fremdes, als Schöpfung einer von dem rein geistigen Gotte und seinem Reiche geschiedenen Macht. So konnte ihm auch Christus nicht mehr die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Offbg. 3, 14), der Anfang und das Ende dieser Schöpfung (Offbg. 21, 6. 22, 13) sein, sondern nur der in einen Menschen dieser Schöpfung, dem natürlich erzeugten Jesus herabgekommene Bote des übergeschöpflichen Geistesreichs. Der vom Tode auferweckte Jesus erschien dem Kerinth nicht so, wie dem Apokalyptiker Johannes (1, 18) als lebend in alle Ewigkeiten und habend die Schlüssel des Todes und des Hades, sondern noch irgendwie einer höheren Auferstehung bedürftig (s. Anm. 692), doch wohl zur Erhebung in die reine Geisteswelt, wo überhaupt für Alle das Ziel der Vollendung liegt.

Kann uns nun Kerinth auch nicht den Anfang der häretischen Gnosis selbst darstellen, so zeigt er doch, ähnlich wie Saturninus (s. o. S. 193 f.), ein ursprüngliches Eindringen der gnostischen Grundansicht in das Christenthum. Beide Gnostiker erscheinen auch darin verwandt, dass von eigentlicher Magie bei ihnen nichts verlautet. Aber auf dem Boden des antipaulinischen Judenchristenthums konnte der Same der Gnosis nicht recht gedeihen. Die judaistische Gnosis, von welcher so viel geredet worden ist, nennt H. J. Holtzmann (die Pastoralbriefe, 1880, S. 153) mit Recht eine sehr unsichere Grösse. Ich kann sie nirgends wahrnehmen, als bei Kerinth, dessen Nachwirkung ziemlich begrenzt blieb. Die Verbindung der Gnosis mit dem Judenchristenthum ist wohl

---

[708]) Vgl. meine Einleitung in das NT. S. 448 f.

ache, aber so vereinzelt, dass erst Irenäus von ihr
 Kenntniss nehmen konnte. Der eigentliche Entwick-
gang der christlichen Gnosis war mehr und mehr anti-
tisch.

7. Die Ebionäer und Genossen.

ine ganz neue Erscheinung sind bei Irenäus die Ebio-
über welche adv. haer. I, 26, 2 berichtet wird: Qui
dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a deo
ı, ea autem quae sunt erga dominum, similiter[709]) ut
thus et Carpocrates opinantur. solo enim eo quod est se-
m Matthaeum evangelio utuntur[710]) et apostolum Paulum
ınt apostatam eum legis dicentes[711]). quae autem sunt
etica curiosius (*περιεργότερον*) exponere nituntur et circum-
tur ac perseverant in his consuetudinibus quae sunt se-
ım legem et iudaico charactere vitae, uti et Hierosolymam
nt, quasi domus sit dei. Als Leugner der Gottheit Christi
seiner Geburt aus der Jungfrau erwähnt Irenäus die
äer auch sonst[712]).

---

⁹) Das non similiter der Handschriften und Ausgaben des Irenäus
r nicht so gesichert, wie III, 25, 4, sondern in similiter zu be-
en nach Phil. VII, 34 *ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει.*

⁰) Irenäus III, 11, 7: Ebionaei etenim eo evangelio, quod est se-
n Matthaeum, solo utentes ex illo ipso convincuntur non recte
mentes de domino.

¹) Irenäus entgegnet III, 15, 1: et his, qui Paulum apostolum
gnoscunt.

²) Adv. haer. III, 21, 1: *Ἀλλ' οὐχ ὡς ἔνιοί φασι τῶν νῦν μεθερ-
ιν τολμώντων τὴν γραφήν ,Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται*
Ies. VII, 14, cf. Iustini Dial. c. Tryph. Iud. c. 43. 67. 71. 84), *ὡς
ίων* (imperante M. Aurelio et Commodo) *καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικός*
ınte Hadriano), *ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι· οἷς κατακολουθή-
οἱ Ἐβιωναῖοι ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγενῆσθαι φάσκουσι.* IV, 33, 4:
νεῖ (Christus bei seiner Wiederkunft) *δὲ καὶ τοὺς Ἠβιώνους* (Ebio-
et. intpr.)· *πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν ὁ τὴν σωτηρίαν
ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ
ς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον;* V, 1, 3: vani autem et Ebionaei, uni-
ı dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in
generationis perseverantes fermento.

Der Name Ἐβιωναῖοι, אֶבְיוֹנִים, trifft allerdings zusammen mit der Bezeichnung der christlichen Urgemeinde als πτωχοί Gal. 2, 10. Aber die kühne Behauptung, dass die Ueberbleibsel der christlichen Urgemeinde selbst zuerst von Irenäus als ebionäische Ketzer verzeichnet worden seien, ist mit dessen eigenen Angaben nicht zu vereinigen. Irenäus lässt die Ebionäer ja der Uebersetzung von Jes. 7, 14 bei Aquila und Theodotion gefolgt sein mit ihrer Behauptung, dass Jesus vom Joseph erzeugt ward (s. Anm. 712), kann also von Ebionäern vor K. Hadrianus nichts gewusst haben. Von solchen Ebionäern, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau noch anerkannt hätten, sagt er kein Wort.

Den Namen der Ἐβιωναῖοι führt Hippolytus I. II ausdrücklich zurück auf einen Stifter Ebion. Hippolytus I ist noch ziemlich genau zu erkennen aus Pseudo-Tertullianus c. 11, Philaster haer. 37, Epiphanius Haer. XXX. Ebion soll 1) Kerinth's Schüler und Nachfolger gewesen sein[713]), 2) gelehrt haben, die Welt sei von Gott, nicht von Engeln erschaffen[714]), desgleichen 3) Jesus sei ein von Joseph erzeugter Mensch[715]), 4) das Gesetz sei auch von den Christen noch zu beobachten[716]). Hippolytus II (Phil. VII, 34, vgl. X, 22)

---

[713]) Pseudo-Tertullianus: Huius (Cerinthi) successor Ebion fuit, Cerintho non in omni parte consentiens. Philaster: Hebion discipulus Cerinthi in multis ei similiter errans. Epiphanius c. 1 über Ebion: Σαμαρειτῶν γὰρ ἔχει τὸ βδελυρόν, Ἰουδαίων δὲ τὸ ὄνομα, Ὀσσαίων καὶ Ναζωραίων καὶ Νασαραίων τὴν γνώμην, Κηρινθιανῶν τὸ εἶδος, Καρποκρατιανῶν τὴν κακοτροπίαν καὶ Χριστιανῶν βούλεται ἔχειν τὸ ἐπώνυμον μόνον.

[714]) Pseudo-Tertullianus: quod a deo dicat mundum, non ab angelis factum.

[715]) Philaster: salvatorem nostrum hominem de Ioseph natum carnaliter aestimabat nihilque in eo divinitatis fuisse docebat, sed sicut omnes prophetas, sic et eum gratiam dei habuisse adserebat, non tamen dominum maiestatis et dei patris filium cum patre sempiternum esse credebat, cum divinae scripturae sempiternum cum patre vero aeque (ac var. l.) sempiterno ubique testentur ac praedicent. Epiphanius c. 2: τὰ πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρός, τουτέστι τοῦ Ἰωσήφ, τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγεν.

[716]) Pseudo-Tertullianus: et quia scriptum sit: ‚Nemo discipulus super magistrum, nec servus super dominum' (Matth. X, 24), legem etiam proponit, scilicet ad excludendum evangelium et vindicandum iudaismum.

beginnt mit Irenäus: *Ἐβιωναῖοι δὲ ὁμολογοῦσι μὲν τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντως θεοῦ γεγονέναι, τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν.* Dann fährt er (wohl mehr mit Hippolytus I) fort: *ἔθεσιν ἰουδαϊκοῖς ζῶσι, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι, καὶ τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον· διὸ καὶ Χριστὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ ὠνομάσθαι καὶ Ἰησοῦν, ἐπεὶ μηδεὶς τῶν* (*ἄλλων* add. R. Scott) *ἐτέλεσε τὸν νόμον· εἰ γὰρ καὶ ἕτερός τις πεποιήκει τὰ ἐν νόμῳ προστεταγμένα, ἦν ἂν ἐκεῖνος ὁ Χριστός. δύνασθαι δὲ καὶ ἑαυτοὺς ὁμοίως ποιήσαντας Χριστοὺς γενέσθαι· καὶ γὰρ καὶ αὐτὸν ὁμοίως ἄνθρωπον εἶναι πᾶσι λέγουσιν.* Jesus ein Mensch, wie alle andern, aber Christus durch seine vollkommene Erfüllung des Gesetzes. Den Stifter Ebion hat Hippolytus II keineswegs vergessen, bringt ihn aber nur beiläufig hinterher c. 35 bei Theodotos von Byzanz (*ἐκ τῆς τῶν Γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβίωνος σχολῆς*).

An Ebion als Stifter der Ebionäer hat in der alten Kirche niemand gezweifelt. Tertullianus bemerkt de praescr. haer. c. 33 über die Verfechter der Beschneidung und des Gesetzes, welche Paulus im Galaterbriefe bekämpft: Hebionis haeresis sic est. Ebendaselbst findet er in dem 1. Johannesbriefe (2, 22. 4, 2. 3) sowohl diejenigen, welche den Christus nicht im Fleische gekommen sein lassen, als auch diejenigen, welche Jesum als Gottes Sohn leugnen, Antichristen genannt: illud Marcion, hoc Hebion vindicavit. De carne Christi 14: potuit haec opinio Hebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et dei filium, constituit Iesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem, ut ita in illo angelum fuisse edicat, quemadmodum in Zacharia. De virg. vel. 6: quam (Mariam) utique virginem constat fuisse, licet Hebion resistat.

Das Clemens von Alex. *Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαΐζοντας* wird uns leider nur durch die Angabe des Eusebius KG. VI, 33, 3 bekannt. Aber der antichristliche

---

Epiphanius c. 2: *ὅτι τὰ ἴσα τοῖς ἄλλοις ἐν ἅπασι φρονῶν ἐν τούτῳ μόνῳ διεφέρετο, ἐν τῷ τῷ νόμῳ τοῦ ἰουδαϊσμοῦ προσανέχειν κατὰ σαββατισμὸν καὶ κατὰ τὴν περιτομὴν καὶ κατὰ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσαπερ παρὰ Ἰουδαίοις καὶ Σαμαρείταις ἐπιτελεῖται.*

Celsus hat durch seine Erwähnung Solcher, welche Jesum annehmen und Christen sein wollen, doch auch das jüdische Gesetz beobachten (s. o. S. 38), den **Origenes**, welcher übrigens alle gläubigen Juden das Gesetz fortbeobachten und Ebionäer heissen lässt (s. Anm. 719), veranlasst zu der Bemerkung c. Cels. V, 61: *οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.* Origenes kennt also schon doppelte Ebionäer, nicht mehr, wie Irenäus, bloss solche, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau verwarfen, sondern auch solche, welche dieselbe annahmen [717]. Auch die Letzteren verwarfen übrigens die Briefe des Paulus [718]. Den Namen deutet Origenes auf geistige Armuth [719], ohne ihn auf solche Weise geradezu herleiten zu wollen. Diese Deutung führt er auch bei dem Blinden von Jericho durch [720]. Die

---

[717]) Freilich Hom. XVII. in Luc. (Opp. III, 952) lesen wir allgemein: Ebionitae contradicunt signo, dicentes ex viro et muliere (salvatorem) ita natum esse, ut nos quoque nascimur.

[718]) Origenes c. Cels. V, 65: *εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί.* Hom. XVII, 12 in Ierem. (Opp. III, 254): *καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ παρανόμου ἀρχιερέως* (Act. XXIII, 2) *προστασσόμενοι Ἐβιωναῖοι τύπτουσι τὸν ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγοις δυσφήμοις.*

[719]) De princ. IV, 22 (Opp. I, 183) über Matth. 15, 24: *οὐκ ἐκλαμβάνομεν ταῦτα, ὡς οἱ πτωχοὶ Ἐβιωναῖοι, τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι· Ἐβίων γὰρ ὁ πτωχὸς παρ' Ἑβραίοις ὀνομάζεται.* c. Cels. II, 1: *οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς τὸν Ἰησοῦν πιστεύοντες οὐ καταλελοίπασι τὸν πάτριον νόμον· βιοῦσι γὰρ κατ' αὐτὸν ἐπώνυμοι τῆς κατὰ τὴν ἐκδοχὴν πτωχείας τοῦ νόμου γεγενημένοι. Ἐβίων γὰρ ὁ πτωχὸς παρὰ Ἰουδαίοις καλεῖται, καὶ Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.* Hom. III, 5 in Gen. (Opp. II, 68): nonnulli ex iis, qui Christi nomen videntur suscepisse et tamen carnalem circumcisionem recipiendam putant, ut Ebionitae, et si qui his simili paupertate sensus aberrant.

[720]) In Matth. Tom. XVII, 12 (Opp. III, 733): *καὶ ἐπὰν ἴδῃς τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων πιστευόντων εἰς τὸν Ἰησοῦν τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος πίστιν, ὁτὲ μὲν ἐκ Μαρίας καὶ τοῦ Ἰωσὴφ οἰομένων αὐτὸν εἶναι, ὁτὲ δὲ ἐκ Μαρίας μὲν μόνης καὶ τοῦ θείου πνεύματος, οὐ μὴν καὶ μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ θεολογίας, ὄψει, πῶς οὗτος ὁ τυφλὸς λέγει τό ‚Υἱὸς Δαβίδ, ἐλέησον‘* (Marc. X, 47), *ᾧ ἐπιτιμῶσιν οἱ πολλοί. πολλοὶ γὰρ οἱ ἀπὸ τῆς Ἱεριχὼ ἐκπορευόμενοι ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, ἐπιτιμῶντες τῇ πτωχείᾳ τῶν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων πιστεύειν δοκούντων.*

ionäer stellt Origenes dar als Verfechter der buchstäblichen hrifterklärung[721]) und Nachahmung Jesu[722]). Ganz nach igenes behandelt Eusebius die Ebionäer[723]). Neu sind ihm nur die Angaben, dass zu den Ebionäern auch Sym-chos (zu Anfang des 3. Jahrh.) gehörte[724]), welchen Ire-us unter den neueren griechischen Uebersetzern des Alten

[721]) In Matth. Tom. XVI, 12 (Opp. III, 494): *ὡς παρανομοῦσιν καλοῦνται ἡμῖν οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ὀλίγῳ διαφέροντες αὐτῶν ωναῖοι, μὴ νομίζειν τὸν σκοπὸν εἶναι τῇ γραφῇ πρόχειρον περὶ τού- νοῦν.*

[722]) In Matth. comm. ser. c. 79 (Opp. III, 895): secundum haec for-n aliquis imperitorum requiret cadens in Ebionismum ex eo quod us celebravit more iudaico pascha corporaliter, sicut et primam diem morum et pascha, dicens quia convenit et nos imitatores Christi si-liter facere.

[723]) H. E. III, 27 (zwischen Menander und Kerinth): *Ἐβιωναίους ύτους οἰκείως ἐπεφήμιζον οἱ πρῶτοι πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ ιστοῦ δοξάζοντας. λιτὸν μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ κοινὸν ἡγοῦντο κατὰ προ-πὴν ἤθους αὐτὸ μόνον ἄνθρωπον δεδικαιωμένον, ἐξ ἀνδρός τε κοινω-ς καὶ τῆς Μαρίας γεγεννημένον· δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς νομικῆς ησκείας ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως καὶ τοῦ κατ᾽ τὴν βίου σωθησομένοις. ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους τῆς αὐτῆς ὄντες προσ-ορίας τὴν μὲν τῶν εἰρημένων ἔκτοπον διέδρασκον ἀτοπίαν, ἐκ παρθένου ἁγίου πνεύματος μὴ ἀρνούμενοι γεγονέναι τὸν κύριον, οὐ μὴν ἔθ᾽ οίως καὶ οὗτοι προϋπάρχειν αὐτόν, θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν, ὁμο-γοῦντες τῇ τῶν προτέρων περιετρέποντο δυσσεβείᾳ, μάλιστα ὅτε καὶ τὴν ματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν ὁμοίως ἐκείνοις περιέπειν ἐσπούδαζον. τοι δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι ῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου· εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ θ᾽ Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον. τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν ἄλλην ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις ρεφύλαττον, ταῖς δ᾽ αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς ήμην τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν. ὅθεν παρὰ τὴν τοιαύτην χείρησιν τῆς τοιᾶσδε λελόγχασι προσηγορίας, τοῦ Ἐβιωναίων ὀνόματος ν τῆς διανοίας πτωχείαν αὐτῶν ὑποφαίνοντος. ταύτῃ γὰρ ἐπίκλην ὁ ωχὸς παρ᾽ Ἑβραίοις ὀνομάζεται.*

[724]) KG. VI, 17: *Τῶν γε μὴν ἑρμηνευτῶν αὐτῶν δὴ τούτων ἰστέον, ιωναῖον τὸν Σύμμαχον γεγονέναι. αἵρεσις δέ ἐστιν ἡ τῶν Ἐβιωναίων τω καλουμένη τῶν τὸν Χριστὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγονέναι φα-όντων ψιλόν τε ἄνθρωπον ὑπειληφότων αὐτὸν καὶ τὸν νόμον χρῆναι υδαϊκώτερον φυλάττειν ἀπισχυριζομένων, ὥς που καὶ ἐκ τῆς πρόσθεν τορίας ἔγνωμεν. καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρε-ι, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.*

Test. noch nicht erwähnen konnte, und dass Choba (nördlich von Damaskus, vgl. Gen. 14, 15. Judith 4, 5. 15, 4) von Ebionäern bewohnt war [725]).

Epiphanius, selbst in Palästina gebürtig, geht gerade bei den Ebionäern weit über Hippolytus I hinaus und bietet eine Fülle von eigenthümlichen Mittheilungen. Schon das ist von Bedeutung, dass er den Ebionäern als nächste, vielleicht ältere Häresie die Nazaräer voraufschickt, welche in seiner Darstellung Haer. XXIX den Namen der christlichen Urgemeinde als *τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως* Apg. 24, 5 fortführen und wirklich als deren Ueberbleibsel erscheinen. Wenn Epiphanius auf die Kerinthianer zunächst die Nazaräer folgen lässt, so will er diese doch nicht für jünger als jene erklären [726]). Die *Ναζωραῖοι*, nicht zu verwechseln mit den rein jüdischen *Νασαραίοις* (s. o. S. 81. 137 f.), führten den älteren Namen der Urgemeinde fort, auch den der *Ἰεσσαῖοι* (s. o. S. 89. 98 f.), welchen Epiphanius von *Ἰεσσαί* (Isai), oder auch von *Ἰησοῦς* herleitet, nicht den nach Apg. 11, 26 erst in Antiochien aufgekommenen Namen der *Χριστιανοί* [727]). Ungeachtet ihres

---

[725]) De locis hebr. (Onomastica sacra ed. P. de Lagarde, 1870, p. 301, 32 sq.): *Χωβά· ἥ ἐστιν ἐν ἀριστερᾷ Δαμασκοῦ. ἔστι δὲ καὶ Χωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσὶν Ἑβραῖοι οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες Ἐβιωναῖοι καλούμενοι.* Hieronymus de situ et nominibus locorum hebr. (ibid. p. 112, 9 sq.): Choba ad laevam partem Damasci. est autem et villa Chobaa in iisdem regionibus, habens adcolas Hebraeos, qui credentes in Christum omnia legis praecepta custodiunt et a principe haereseos *Ἐβιωνῖται* nuncupantur. Bestätigung giebt Jak. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim unter אֶבְיוֹנָה, nämlich: B. kam. 117a. R. Huna bar Juda traf in dem Orte der Ebioniten (לבי אֶבְיוֹנֵי) ein.

[726]) Haer. XXIX, 1: *Ναζωραῖοι καθεξῆς τούτοις* (Cerinthianis) *ἕπονται, ἅμα τε αὐτοῖς ὄντες ἢ καὶ πρὸ αὐτῶν ἢ σὺν αὐτοῖς ἢ μετ᾽ αὐτούς. οὐ γὰρ ἀκριβέστερον δύναμαι ἐξειπεῖν, τίνες τίνας διεδέξαντο.* Freilich früher hat Epiphanius die Nazaräer für jünger als die Ebionäer gehalten, Haer. XIX, 5: *τοῖς μετὰ τὸν Χριστὸν Ἐβιωναίοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς Ναζωραίοις τοῖς μετέπειτα γεγονόσι.* — *Ἐβιωναίων τε τῶν μετέπειτα Ναζωραίων.*

[727]) Haer. XXIX, 1: *οὗτοι γὰρ ἑαυτοῖς ὄνομα ἐπέθεντο οὐχὶ Χριστοῦ, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλὰ τῶν Ναζωραίων. καὶ πάντες δὲ Χριστιανοὶ Ναζωραῖοι τότε ὡσαύτως ἐκαλοῦντο. γέγονε δὲ ἐπ᾽ ὀλίγῳ χρόνῳ καλεῖσθαι αὐτοὺς καὶ Ἰεσσαίους, πρὶν ἢ ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείας ἀρχὴν λάβωσιν οἱ μαθηταὶ καλεῖσθαι Χριστιανοί* (Act. XI, 26). *ἐκαλοῦντο δὲ Ἰεσ-*

aubens an Jesum von Nazaret waren sie reine Juden geeben, werden jedoch von den Juden verflucht [728]). Das te Testament gebrauchten sie in der Ursprache (c. 7), auch s Matthäus-Evangelium noch in hebräischer Urschrift [729]). ›ch vor dem jüdischen Kriege, welcher die Zerstörung Jerulems herbeiführte, war die christliche Urgemeinde nach :lla in der Dekapolis gezogen [730]), und eben dahin weist

ιοι διὰ τὸν Ἰεσσαί, οἶμαι κτλ. c. 4: καὶ ἤτοι ἐξ ὑποθέσεως τούτου ῦ Ἰεσσαὶ ἤτοι ἐκ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπεκλήθησαν σσαῖοι. — ὅμως τούτῳ τῷ ὀνόματι πρὶν τοῦ Χριστιανοὺς αὐτοὺς κασθαι τὴν ἐπωνυμίαν ἐκέκτηντο. Auf die Nazaräer unter dem Namen r Ἰεσσαῖοι bezieht Epiphanius c. 5, nach dem Vorgange des Euseıs KG. II, 16. 17, auch Pseudo-Philo's Schilderung in der Schrift vita contemplativa (s. Anm. 123). Für den Namen Ναζωραῖοι zieht auch die Nasiräer bis auf den Täufer Johannes herbei. Dagegen rwehrt er c. 6 die Verwechselung mit den rein jüdischen Νασαραίοις ιer. XVIII.

[728]) Epiphanius Haer. XXIX, 9: πάνυ δὲ οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰου·δαίοις ὑπάρχουσιν. οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κτηνται μῖσος, ἀλλὰ καὶ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ ιν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συνγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσι τρὶς τῆς ἡμέρας φάσκοντες τι ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους. Unter dem Namen der „Naıräer" werden übrigens von den Juden bei solchem Fluche die Christen berhaupt gemeint sein, vgl. Justinus Dial. c. Tryph. c. 16 p. 234 B u. ö. . Otto z. d. St.), Hieronymus in Ies. LII, 5 (Opp. IV, 604): et sub omine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt aledicta (Iudaei).

[729]) Epiphanius Haer. XXIX, 7: χρῶνται δὲ οὗτοι οὐ μόνον νέᾳ αθήκῃ (was gewiss grosser Einschränkung unterliegt), ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ αθήκῃ, καθάπερ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι κτλ. c. 9: ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματκῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί. παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, ιθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. οὐκ οἶδα δέ, καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.

[730]) Eusebius KG. III, 5, 3: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροολύμοις ἐκκλησίας κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως καί τινα τῆς ερείας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου, Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, ἐν ᾗ τῶν ς Χριστὸν πεπιστευκότων μετῳκισμένων κτλ. Clem. Recogn. I, 39: enique etiam hoc ponitur evidens magni mysterii huius indicium, ut nnis qui credens prophetae huic, qui a Moyse praedictus est, baptizatur ι nomine eius, ab excidio belli, quod incredulae genti imminet ac loco ısi, servetur illaesus. non credentes vero extorres loco et regno fiant.

uns die Angabe des Epiphanius über die Wohnsitze der Nazaräer [731]).

Von den Nazaräern lässt nun Epiphanius Haer. XXX die Ebionäer ausgegangen sein. Wie Hippolytus und Tertullianus, giebt auch Epiphanius den Ebion als Stifter an. Ebion, von welchem die Ebionäer, dieses vielgestaltige Ungeheuer, eine neue vielköpfige Hydra, ging von der Schule der Nazaräer aus, aber als ein Ausbund aller möglichen Schlechtigkeit weit über sie hinaus [732]). Ein Samariter durch Scheusslichkeit, bekennt er sich als Juden, will aber zugleich Christ sein [733]). Den Anfang Ebion's setzt Epiphanius, da er ihn von den Nazaräern in dem Ostjordanlande ausgehen liess, zeitlich nicht vor die Zerstörung Jerusalems, örtlich in dem basanitischen Flecken Kokabe [734]). Später sei er nach Asien,

---

731) Epiphanius Haer. XXIX, 7: *ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων περὶ τὴν κοίλην Συρίαν καὶ ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ ἑβραϊστὶ λεγομένῃ. ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων μετάστασιν πάντων τῶν ἀποστόλων τῶν ἐν Πέλλῃ ᾠκηκότων, Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι δι' ἣν ἤμελλε πάσχειν πολιορκίαν. καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τὴν Περαίαν οἰκήσαντες ἐκεῖσε, ὡς ἔφην, διέτριβον. ἐντεῦθεν ἡ κατὰ τοὺς Ναζωραίους αἵρεσις ἔσχεν τὴν ἀρχήν.* de mensur. et ponder. c. 15.

732) Epiphanius Haer. XXX, 1: *Ἐβίων, ἀφ' οὗπερ Ἐβιωναῖοι — πολύμορφον τεράστιον — ἐκ τῆς τούτων (Ναζωραίων) μὲν σχολῆς ὑπάρχων, ἕτερα δὲ παρὰ τούτους κηρύττων καὶ ὑφηγούμενος.*

733) Epiphanius Haer. XXX, 2: *ἐπ' αὐτὸν πληροῦται τὸ γεγραμμένον* (Prov. V, 4) *,Παρ' ὀλίγον ἐγενόμην ἐν παντὶ κακῷ μέσον ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς'. Σαμαρείτης μὲν γὰρ ὢν διὰ τῆς βδελυρίας τοὔνομα ἀρνεῖται, Ἰουδαῖον δὲ ἑαυτὸν ὁμολογῶν Ἰουδαίοις ἀντίκειται, καίτοι συμφωνῶν αὐτοῖς ἐν μέρει.*

734) Haer. XXX, 2: *γέγονε δὲ ἡ ἀρχὴ τούτου μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν. ἐπειδὴ γὰρ πάντες οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες τὴν Περαίαν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ κατῴκησαν, τὸ πλεῖστον ἐν Πέλλῃ τινὶ πόλει καλουμένῃ τῆς Δεκαπόλεως τῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένης, πλησίον τῆς Βαταναίας καὶ Βασανίτιδος χώρας, τὸ τηνικαῦτα ἐκεῖ μεταναστάντων καὶ ἐκεῖσε διατριβόντων αὐτῶν, γέγονεν ἐκ τούτου πρόφασις τῷ Ἐβίωνι. καὶ ἄρχεται μὲν τὴν κατοίκησιν ἔχειν ἐν Κωχάβῃ τῇ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναΐμ, Ἀρνὲμ καὶ Ἀσταρὼθ ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς γνῶσις περιέχει. ἔνθεν ἄρχεται τῆς κακῆς αὐτοῦ διδασκαλίας, ὅθεν δῆθεν καὶ οἱ Ναζωραῖοι, οἳ ἄνω μοι προδεδήλωνται* (s. Anm. 731). *συναφθεὶς γὰρ οὗτος ἐκείνοις καὶ ἐκεῖνοι τούτῳ, ἑκάτερος ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ*

nach Rom gewandert [735]). Epiphanius unterscheidet zwischen r ursprünglichen Lehre Ebion's und deren Fortbildung. Zu- st habe Ebion Jesum für einen Sohn Joseph's und der Maria klärt und sich von den Uebrigen nur durch judaistische esetzlichkeit unterschieden [736]). In den natürlich erzeugten esus soll dann bei der Taufe der Christusgeist in Tauben- estalt herabgekommen sein, so dass er zum Sohne Gottes efördert und Prophet der Wahrheit ward [737]). In der judaisti-

---

οχθηρίας τῷ ἑτέρῳ μετέδωκε. καὶ διαφέρονται μὲν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτε- ν κατά τι, ἐν δὲ τῇ κακονοίᾳ ἀλλήλους ἀπεμάξαντο. In den jüdischen ecken Nazara und Kochaba lässt Julius Africanus die sog. δεσπόσυνοι, e Verwandten Jesu, gewohnt haben, s. Anm. 225. Sonst vgl. Anm. 725.

[735]) Haer. XXX, 18: οὗτος μὲν οὖν ὁ Ἐβίων καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ χεν τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Ῥώμῃ, τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυά- ν ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Βατανέας καὶ Πανεάδος τὸ πλεῖστον, Μωαβίτι- ς τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ, ἐπέκεινα Ἀδραῶν, ἀλλὰ ι ἐν τῇ Κύπρῳ. Auf Asien verweist uns die der Erzählung Polykarp's er Johannes und Kerinth im Badehause zu Ephesus (s. Anm. 686) nach- bildete Erzählung c. 24, dass Johannes, auch als er Ebion's Anwesen- it in dem Badehause erfuhr, herauseilte, hier mit den Worten: „Schleu- gst, Brüder, lasst uns hinauskommen, damit nicht das Badehaus ein- lle und uns mit Ebion, welcher in dem Badehause ist, begrabe wegen iner Gottlosigkeit"!

[736]) Haer. XXX, 2: (Ebion) τὰ πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρ- ατος ἀνδρός, τουτέστι τοῦ Ἰωσήφ, τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγεν, ὡς αὶ ἤδη ἡμῖν προείρηται, ὅτι τὰ ἴσα τοῖς ἄλλοις ἐν ἅπασι φρονῶν ἐν ούτῳ μόνῳ διεφέρετο, ἐν τῷ τῷ νόμῳ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ προσανέχειν κατὰ αββατισμὸν καὶ κατὰ τὴν περιτομὴν καὶ κατὰ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσαπερ αρὰ Ἰουδαίοις καὶ Σαμαρείταις ἐπιτελεῖται. c. 3: καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὗτος ὁ Ἐβίων, ὡς ἔφην, Χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρός, τουτέστι τοῦ ωσήφ, ὡρίζετο. c. 14: καὶ εἶναι αὐτὸν τὸν Χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀν- ρὸς καὶ γυναικὸς γεγεννημένον. c. 16. 18. 20. 34.

[737]) Haer. XXX, 14: βούλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως εἶναι ἄν- ρωπον, ὡς προεῖπον, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγεννῆσθαι τὸν ἐν εἴδει πε- στερᾶς καταβεβηκότα, καθάπερ ἤδη καὶ παρ' ἄλλαις αἱρέσεσιν εὑρίσκομεν υναφθέντα αὐτῷ. c. 16: Ἰησοῦν γεγεννημένον ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς γουσι καὶ ἐπιλεχθέντα, κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα ἀπὸ τοῦ ἄνω- εν εἰς αὐτὸν ἥκοντος Χριστοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς. c. 18: τὸν δὲ Χρι- ὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας καὶ Χριστὸν υἱὸν θεοῦ κατὰ προκο- ὴν καὶ κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης. — ὗτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ ριστὸν καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον, ὡς προείπαμεν, διὰ δὲ ἀρετὴν βίου ἥκοντα ς τὸ καλεῖσθαι υἱὸν θεοῦ.

schen Gesetzlichkeit tritt namentlich die Beschneidung hervor (c. 23 f. 32). Als samaritische Züge bemerkt es Epiphanius, dass die Ebionäer sogar die Berührung mit Nicht-Israeliten vermieden und sich nach dem Beischlafe in verschämter Weise stets badeten[738]). Besonderes Gewicht legten sie auf die Beschneidung als das Siegel und Gepräge der Patriarchen und Gerechten, welche nach dem Gesetze gewandelt hatten, ja Christi selbst[739]). Auch die Ebionäer des Epiphanius gebrauchten, wie die Kerinthianer (s. Anm. 693), lediglich ein Matthäus-Evangelium, welches sie *κατὰ Ἑβραίους* nannten[740]), und verwarfen den Paulus[741]). Dagegen hatten sie Schriften unter urapostolischen Namen, wie Jakobus, Matthäus,

---

[738]) Haer. XXX, 2: *ἔτι δὲ πλείω οὗτος παρὰ τοὺς Ἰουδαίους ὁμοίως τοῖς Σαμαρείταις διαπράττεται. προσέθετο γὰρ τὸ παρατηρεῖσθαι ἅπτεσθαί τινων τῶν ἀλλοεθνῶν. καθ' ἑκάστην δὲ ἡμέραν, εἴποτε γυναικὶ συναφθείη καὶ ἀπ' αὐτῆς ἀναστῇ, βαπτίζεσθαι ἐν τοῖς ὕδασιν, εἴπου* (*ἤ που* cod. Ven.) *δ' ἂν εὐποροίη ἢ θαλάσσης ἢ ἄλλων ὑδάτων. ἀλλὰ καὶ εἰ συναντήσειέν τινι ἀνιὼν ἀπὸ τῆς τῶν ὑδάτων καταδύσεως καὶ βαπτισμοῦ, ὡσαύτως πάλιν ἀνατρέχει βαπτίζεσθαι, πολλάκις δὲ σὺν τοῖς ἱματίοις.*

[739]) Haer. XXX, 26: *αὐχοῦσι δὲ πάλιν περιτομὴν ἔχοντες καὶ σεμνύνονται δῆθεν ταύτην εἶναι σφραγῖδα καὶ χαρακτῆρα τῶν τε πατριαρχῶν καὶ δικαίων τῶν κατὰ τὸν νόμον πεπολιτευμένων, δι' οὓς ἐξισοῦσθαι ἐκείνοις νομίζουσι, καὶ δῆτα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης βούλονται φέρειν, ὡς καὶ οἱ περὶ Κήρινθον* (vgl. Anm. 693). *φασὶ γὰρ καὶ οὗτοι κατὰ τὸν ἐκείνων ληρώδη λόγον ‚ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος'* (Matth. X, 25). *περιετμήθη, φασίν, ὁ Χριστός, καὶ σὺ περιτμήθητι.* Ueber die Beschneidung handelt Epiphanius bis c. 28, noch c. 31. 33.

[740]) Haer. XXX, 3: *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ. καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Das Matthäus- oder Hebräer-Evangelium der Ebionäer, welches Epiphanius c. 13 f. kennen lehrt, war freilich griechisch geschrieben und nichts weniger als ursprünglich, vgl. meine Zusammenstellung in dem Nov. Testam. extra can. rec. IV, p. 32 sq.

[741]) In den von diesen Ebionäern gebrauchten *Ἀναβαθμοῖς Ἰακώβου* standen Anschuldigungen gegen Paulus, welchen man für einen Hellenen aus Tarsus erklärte. Aus Liebe zu einer Priestertochter in Jerusalem habe er sich beschneiden lassen, und da er das Mädchen doch nicht bekam, dann gegen Beschneidung, Sabbat und Gesetz geschrieben (Haer. XXX, 16. 25).

Johannes[742]). Alles dieses stimmt wohl in der Hauptsache mit der Schilderung des Irenäus überein, aber doch nicht ohne wesentliche Unterschiede. Das Gesetz, als dessen Apostaten die Ebionäer den Paulus ansahen, war nicht ganz der jüdische Pentateuch[743]). Da werden wir wohl einen Pentateuch ohne Opfergesetze anzunehmen haben, wie bei den ausserchristlichen Nasaräern und Ossäern (s. o. S. 137 f.). Die Ebionäer verwarfen ja alle blutigen Opfer[744]). Anstatt einer so jüdischen Lebensweise, dass Irenäus gar von einer Anbetung Jerusalems reden konnte, wobei die Richtung des Gebetes nach Jerusalem hin zu Grunde liegt[745]), bemerkte Epiphanius ein paar samaritische Züge (s. Anm. 738). Anstatt der sorgfältigeren oder kleinlichen Erörterung des Prophetischen finden wir hier, wie bei den Samaritern und den Sampsäern oder Elkesaiten[746]), eine Verwerfung der Propheten des Alten Testamentes[747]), wobei auch die Verwerfung der

---

742) Haer. XXX, 23: *τῶν δὲ ἀποστόλων τὰ ὀνόματα εἰς τὴν τῶν ἠπατημένων ὑπ' αὐτῶν πειθὼ προσποιητῶς δέχονται βίβλους τε ἐξ ὀνόματος αὐτῶν πλασάμενοι ἀνεγράψαντο, δῆθεν ἀπὸ προσώπου Ἰακώβου καὶ Ματθαίου καὶ ἄλλων μαθητῶν, ἐν οἷς ὀνόμασι καὶ τὸ ὄνομα Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐγκαταλέγουσιν.*

743) Haer. XXX, 18: *οὐ γὰρ δέχονται τὴν πεντάτευχον Μωυσέως ὅλην, ἀλλά τινα ῥητὰ ἀποβάλλουσιν.* Dem Ebionäer sagt Epiphanius sogar nach: *καὶ βλασφημεῖ τὰ πλείω τῆς νομοθεσίας.*

744) Haer. XXX, 16: Das Hebräer-Evangelium der Ebionäer enthielt den Ausspruch Jesu: *ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή,* worüber zu vergleichen mein Nov. Test. extra can. rec. IV, 37. Jakobus, dessen *ἀναβαθμοὺς* die Ebionäer gebrauchten, redete *κατά τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν κατά τε τοῦ πυρὸς τοῦ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ.*

745) Vgl. Elxai bei Epiphanius Haer. XIX, 3 (in meiner 2. Ausgabe des Hermae Pastor, 1881, p. 237), J. L. Mosheim de rebus Christianorum ante Constantinum M. comm. p. 332, m. clem. Recogn. u. Homilien S. 77, Gfrörer Jahrh. des Heils II, 150 f.

746) Epiphanius Haer. LIII, 1: *καὶ οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι οὔτε ἀποστόλους.*

747) Haer. XXX, 18: *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Μωυσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν τε τὸν τοῦ Ναυή, ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωυσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα* (*οὐδ. δ. ὄ.* om. cod. Ven.). *μετὰ τούτους δὲ οὐκέτι ὁμολογοῦσί τινα τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζουσι καὶ χλευάζουσι Δαβίδ τε καὶ τὸν Σολομῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ἡσαΐαν καὶ Ἱερεμίαν καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιήλ, Ἠλίαν τε καὶ Ἐλισσαῖον ἀθετοῦσιν.*

beiden ersten jüdischen Könige David und Salamo ganz samaritisch klingt. Das durchaus jüdische Gepräge der Ebionäer des Irenäus tritt hier zurück hinter starker Berührung mit dem Samaritanismus und andern Nebenzweigen des Israelitismus. Dahin gehört auch die wiederholte, ja tägliche Taufe[748]) und die Enthaltung vom Fleischgenuss[749]), wohl auch vom Weingenuss, wie die jüdisch-christliche Jahresfeier des Abschieds-Paschamahls Jesu lehrt[750]). Lauter Berührungen mit dem Essenismus (s. o. S. 105 f. 117 f. 124 f. 137 f.). Aber die Verfassung ist jüdisch, Synagogen mit eigenen Obern und Aeltesten[751]). Und das Vorgeben der Ebionäer, dass die in ihrem Namen ausgedrückte Armuth von dem Verkaufe ihrer Habe zur Zeit der Apostel herrühre[752]), weist noch auf

---

οὐ γὰρ συντίθενται, βλασφημοῦντες τὰς αὐτῶν προφητείας· ἀλλὰ μόνον τὸ εὐαγγέλιον δέχονται, τὸν δὲ Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας. Weiter in Anm. 737. Dann: *τοὺς δὲ προφήτας λέγουσι συνέσεως εἶναι προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας.* Schliesslich sagt Epiphanius von dem Ebionäer: *καὶ βλασφημεῖ — καὶ τοὺς περὶ Σαμψὼν καὶ Δαβὶδ καὶ Ἠλίαν καὶ Σαμουὴλ καὶ Ἐλισσαῖον καὶ τοὺς ἄλλους.*

748) Haer. XXX, 16: *Βάπτισμα δὲ καὶ αὐτοὶ λαμβάνουσι χωρὶς ὧν καθ' ἡμέραν βαπτίζονται,* c. 21: *ἀπὸ τοῦ γὰρ αὐτοὺς μεμιάνθαι καὶ λαγνιστέρως πολλάκις πολλὰ πράττειν ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς πεισμονὴν τῆς ἑαυτῶν πληροφορίας τῷ ὕδατι δαψιλῶς χρῶνται, ἵνα δῆθεν ἑαυτοὺς ἁπατήσωσι διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν νομίζοντες.* Dafür berief man sich auf das tägliche Baden des Petrus in den *Περιόδοις*, den pseudoclementinischen Homilien, vgl. c. 15.

749) Auch in dieser Hinsicht berief man sich auf den Petrus der clem. Homilien, *ἐμψύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ αὐτοί, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης λέγουσιν, ἐπειδήπερ καὶ αὐτὸς Ἐβίων καὶ Ἐβιωνῖται παντελῶς τούτων ἀπέχονται* (Haer. XXX, 15, vgl. c. 18. 19. 22). In dem Evangelium der Ebionäer war das Jesuswort Matth. 26, 17. Luc. 23, 15 solcher Enthaltung vom Fleischgenuss entsprechend verändert, auch Matth. 3, 4, vgl. mein Nov. Test. extra can. rec. IV, p. 33 sq.

750) Haer. XXX, 16: *Μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνον.*

751) Haer. XXX, 18: *πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους· συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἐκκλησίαν, καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.*

752) Haer. XXX, 17: *αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύνονται ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχούς, διὰ τό, φασίν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων* (Act. IV, 34. 35), *καὶ εἰς πτωχείαν καὶ ἀποταξίαν μετεληλυθέναι, καὶ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι ὑπὸ πάντων φασὶ πτωχοί.*

lie Urgemeinde von Jerusalem zurück. Einen persönlichen
Ebion, welchen Epiphanius erst nach der Zerstörung Jerusalems
ıufgetreten sein lässt, schliesst dieses Vorgeben nicht aus, da
ler Ort Kokabe, wo Ebion auftrat, ja zuvor schon von den
ıus Jerusalem ausgewanderten Nazaräern besetzt war (s.
Anm. 731), welche dann von ihm den Namen der Ebionäer
ɛrhalten haben mögen. Noch weniger streitet gegen einen
geschichtlichen Ebion die geistige Deutung, welche auch Epi-
phanius dem Namen giebt[753].

Aber bei der ursprünglichen Lehre Ebion's lässt Epipha-
iius die Ebionäer nicht geblieben sein. Als Ursache der
Veränderung vermuthet er die Verbindung mit dem falschen
Propheten Elxai, welcher bei den Sampsenern, Essenern und
Elkesäern verehrt ward[754]. Elxai, dessen Auftreten zu Tra-
an's Zeiten nicht bloss durch das Zeugniss des Epiphanius
Haer. XIX, 1; vgl. Philos. IX, 16), sondern durch den In-
alt seiner Schrift selbst feststeht[755], ging hervor aus den

[753]) Haer. XXX, 17: *ἀλλὰ κατὰ πάντα τρόπον συκοφαντεῖ ὁ δεινὸς οὗτος φις καὶ πτωχὸς τῇ διανοίᾳ. Ἐβίων γὰρ ἔχει ἀπὸ ἑβραϊκῆς εἰς ἑλλάδα ωνὴν τὴν ἑρμηνείαν πτωχός. πτωχὸς γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ τῇ διανοίᾳ αὶ τῇ ἐλπίδι καὶ τῷ ἔργῳ, Χριστὸν ἄνθρωπον ψιλὸν νομίσας καὶ οὕτως ν πτωχείᾳ πίστεως τὴν ἐλπίδα περὶ αὐτοῦ κεκτημένος.* Spielereien mit Ketzernamen, wie *Μάνης* von Eusebius KG. VII, 31 eingeführt wird als *μανεὶς τὰς φρένας, ἐπώνυμός τε τῆς δαιμονιώσης αἱρέσεως*, sind bei den Kirchenvätern nicht selten. So wird auch der Name des *Νοητὸς* von Hippolytus c. Noët. gehörig ausgebeutet.

[754]) Haer. XXX, 3: *τάχα δὲ οἶμαι ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς* (Ebionaeis) *Ἠλξαῖον τὸν ψευδοπροφήτην, τὸν παρὰ τοῖς Σαμψηνοῖς καὶ Ἐσσηνοῖς καὶ Ἐλκεσαίοις καλουμένοις, ὡς ἐκεῖνος φαντασίαν τινὰ περὶ Χριστοῦ ιηγεῖται καὶ περὶ πνεύματος ἁγίου.* c. 17: *ἤδη δέ μοι καὶ ἀνωτέρω προεδήλωται ὡς ταῦτα μὲν Ἐβίων οὐκ ᾔδει, μετὰ καιρὸν δὲ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ υναφθέντες τῷ Ἠλξαῒ ἐσχήκασι μὲν τοῦ Ἐβίωνος τὴν περιτομὴν καὶ τὸ άββατον καὶ τὰ ἔθη, τοῦ δὲ Ἠλξαῒ τὴν φαντασίαν κτλ.* XIX, 5: *συνπτεται γὰρ οὗτος πάλιν ὁ Ἠλξαῒ τοῖς μετὰ τὸν Χριστὸν Ἐβιωναίοις λλὰ καὶ τοῖς Ναζωραίοις τοῖς μετέπειτα γεγονόσι. καὶ κέχρηνται αὐτῷ έσσαρες αἱρέσεις, ἐπειδὴ θέλγονται τῇ αὐτοῦ πλάνῃ· Ἐβιωναίων τε τῶν ετέπειτα Ναζωραίων, Ὀσσαίων τε τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ καὶ Ναζαραίων τῶν ἄνω μοι προδεδηλωμένων.*

[755]) Vgl. Philos. IX, 13, 16 und meine 2. Ausgabe des Hermae Pastor graec. p. XXIX, not. 7. p. 238. Weder A. Ritschl (Entstehung . altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 246 f.), noch Th. Zahn (der Hirt

Ossäern (s. Anm. 224), von welchen sich später die Sampsäer oder Elkesaiten erhielten (Haer. LIII), und ward auch bei den Nasaräern (s. Anm. 225) geehrt. Dass er kein Verfechter der Ehelosigkeit war, lehrt seine Nachkommenschaft, aus welcher noch im 4. Jahrhundert zwei Weiber, Marthus und Marthana, verehrt wurden. Das prophetische Buch, welches wir namentlich durch Hippolytus II (Phil. IX, 13—17) näher kennen lernen, wollte Elxai in dem parthischen Sera erhalten haben von einem Engel, 96 römische Millien hoch u. s. w., dem Sohne Gottes, neben welchem in weiblicher Gestalt der h. Geist (רוּחַ), seine Schwester. Das Buch kündigte im 3. Jahre K. Trajan's (um 100 n. Chr.) eine neue Taufe zur Sündenvergebung an, eine Taufe im Namen des Sohnes Gottes mit Anrufung der 7 Zeugen: Himmel, Wasser, heilige Geister, Engel des Gebets, Oel, Salz, Erde (oder auch: Salz, Wasser, Erde, Brot, Himmel, Aether, Wind). Diese Taufe ward aber wiederholt, auch gegen Hundebiss und allerlei Gebrechen. Gesetz und Beschneidung sollten beobachtet werden, aber die (mit Blut und Feuer verrichteten) Opfer wurden verworfen, wie sich denn einige Anhänger auch des Fleischgenusses enthielten. Taufen gegen Opfer, das heilbringende Wasser gegen das verderbliche Feuer. Auch hier nicht ganz der jüdische Pentateuch, Verwerfung der Propheten des Alten Testaments und des Paulus. Christus schon in Adam und in anderen Männern der Vorzeit erschienen. Dazu Magie, Astrologie und Wahrsagerei. Anbetung der Götzenbilder bei Verfolgungen gestattet, wenn sie nur nicht von Herzen geschieht. Das ist die wesentliche Lehre des Propheten Elxai, welcher den Zusammenhang mit Nebenzweigen des Israelitismus, wie Samariter, Essäer, Nasaräer, den Abstand von dem jüdischen

---

des Hermas, 1868, S. 358 f.) und A. Harnack (in der von ihm und O. v. Gebhardt veranstalteten Ausgabe des Hermae Pastor gr., 1877, p. XLV, not., p. LXXIV, not. 3) können es denkbar machen, dass ein Schriftsteller aus dem Ende des 2. Jahrh. den Krieg zwischen den Engeln der Gottlosigkeit des Nordens in Aussicht stellen kann: *πάλιν πληρουμένων τριῶν ἐτῶν Τραϊανοῦ Καίσαρος, ἀφότε ὑπάτευσεν ἕκτου, τῆς ἐξουσίας τοῦ Πάρθου ὅτε ἐπληρώθη τρία ἔτη.* Den Inhalt des Elxai-Buches gebe ich nach meiner Zusammenstellung der Bruchstücke in der zweiten Ausgabe des Hermae Pastor gr. p. 227—240.

Hauptstamme ebenso bestätigt, wie Ebion selbst. Gemeinsam ist Beiden ein Gesetzbuch, welches keine blutigen Opfer gebietet, ohne die Schriften der Propheten, auch eine wiederholte Taufe anstatt der Opfer. Etwas verschieden ist die Ansicht von Christo, welchen Ebion als Geist in den natürlich erzeugten Jesus bei der Taufe eingehen, Elxai als einen auch buchstäblich hohen Engel, welchem die heilige Ruach schwesterlich zur Seite steht, zuerst in Adam, zuletzt in Jesu leiblich erschienen sein liess.

Den Ebion lässt Epiphanius zuerst mit den Nazaräern, welche sich als Ueberbleibsel der jüdischen Urgemeinde Jerusalems zu erkennen geben, in wechselseitige Berührung gekommen sein (s. Anm. 734). Haben die Nazaräer, wie zu erwarten ist, die Ansicht des Apokalyptikers Johannes 11, 3 getheilt, dass der Vorhof des Tempels mit dem Brandopferaltar der Vernichtung anheimfallen soll, so haben sie bereits die Verwerfung blutiger Opfer nach dem Ostjordanlande mitgebracht und an einem dort verbreiteten Gesetzbuche ohne blutige Opfer keinen grossen Anstoss nehmen können. Sehr glaublich ist es, dass dem Irenäus die Ebionäer noch grossentheils nazaräisch, nämlich mehr jüdisch erschienen, und dass erst Epiphanius nach genauerer Kenntniss die aus dem Hauptstamme des Judenthums erwachsenen Nazaräer von den aus Seitenzweigen entsprossenen Ebionäern unterschied. Aus einem solchen Seitenzweige ging auch der prophetische Elxai hervor, von welchem Epiphanius namentlich andre Vorstellungen über Christus bei den Ebionäern herleitet. Einige Ebionäer erklärten ja Jesum für den unmittelbar von Gott erschaffenen Adam[756]), andre für den Ersterschaffenen als Geist über allen Engeln und Herrscher des jenseitigen (zukünftigen) Weltaltars, welcher zuerst in Adam kam, zuletzt mit Adam's Leibe als Jesus[757]), oder auch als Geist schliesslich Jesum,

---

[756]) Epiphanius Haer. XXX, 3: *τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν (τῶν Ἐβιωναίων) καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν λέγουσιν εἶναι τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας.*

[757]) Epiphanius Haer. XXX, 3 fährt fort: *ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν αὐτὸν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι· ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα ὅτε βούλε-*

wie ein Gewand, anzog[758]). So kam man zu einer Leugnung der Menschheit Christi, ohne doch seine Gottheit anzuerkennen, zu Christus als weder Gott noch Mensch[759]).

Den Ebion hält man seit J. K. L. Gieseler[760]) fast allgemein für einen blossen ἥρως ἐπώνυμος des Ebionismus. Die Erfahrungen aber, welche wir bei Simon dem Magier und Kolarbasus gemacht haben, sind wohl geeignet, uns vorsichtig zu machen. Mit dem Spanier Illesca, welcher den Hugenotten in Frankreich einen Stifter Hugo zutheilte[761]), lassen sich Kirchenväter, wie Hippolytus, auch Tertullianus, vollends Epiphanius, in Palästina geboren und 30 Jahre lang Vorsteher eines Klosters bei seinem Geburtsorte, und Hieronymus, mit den Nazaräern in Beröa wohlbekannt, denn doch nicht ohne weiteres zusammenstellen. Zwar der Talmud von Jerusalem kennt nur einen R. אבון, keinen אביון[762]). Wenn aber Origenes übertreibt, indem er alle Judenchristen Ebionäer heissen lässt (s. Anm. 719), so folgt noch nicht, dass gar keine Judenchristen aus geschichtlicher Veranlassung diesen Namen führten. Und wenn Ebionäer selbst diesen ihren Namen von

---

ται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα. πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο καὶ ὤφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν. c. 16: δύο δέ τινας, ὡς ἔφην, συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον. καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα, ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατὰ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν. Der Teufel noch als ein Gott ergebener Weltherrscher.

758) Epiphanius Haer. XXX, 3 fährt fort: πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν Οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.

759) Epiphanius Haer. XXX, 14 fährt nach Anm. 736. 737 fort: πάλιν δὲ ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον, δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτὸν ὅτι ‚ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν‘ ὅτι ‚τίς μού ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί; — οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου‘ (Matth. XII, 46 sq.).

760) Ueber die Nazaräer und Ebioniten in C. F. Steudlin's und H. G. Tzschirner's Archiv für alte u. neue Kirchengeschichte, Bd. IV, Stück 2, 1819, S. 279—330 (S. 298 f.).

761) Vgl. R. Simon, Hist. crit. du Nouv. Test. T. I, p. 89.

762) Tract. Joma per. 4, gegen Joh. Lightfoot Opp. II, 148.

ɘr Verarmung der Urgemeinde herleiteten (s. Anm. 752), so ·kennen wir nur, dass sie den Namen lieber auf die aposto- ɜche Urgemeinde, als auf einen nachapostolischen Mann zu- ickführten. Haben doch auch spätere Waldenser ihren Ur- ›rung lieber aus uralter, am liebsten apostolischer Zeit, als ɔn Petrus Waldus in Lyon herleiten wollen. In unseren eiten sind sogar Bruchstücke einer *περὶ προφητῶν ἐξήγησις* ɑter Ebion's Namen bekannt geworden, welche das quae sunt rophetica curiosius exponere niti der Ebionäer (s. o. S. 421) ɩatsächlich erläutern und weder von Ebionäern einem erdich- ›ten Stifter, noch von Rechtgläubigen einem verhassten Ketzer ntergeschoben sein können. Der Presbyter Anastasius (im . Jahrh.) hat seiner Antiquorum Patrum doctrina de verbi ɩcarnatione hinzugefügt: *χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν, ὧν μόφρονές εἰσιν οἱ μίαν ἐνέργειαν καὶ θέλησιν ὁμολογοῦντες πὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ*[763]), welche mit drei Bruchstücken ː̇bion's beginnen:

Ἐβίωνος ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως.

Κατ᾿ ἐπαγγελείαν μέγας καὶ ἐκλεκτὸς προφήτης ἐστίν, σως μεσίτης καὶ νομοθέτης τῆς κρείττονος διαθήκης γενόμενος· στις ἑαυτὸν ἱερουργήσας ὑπὲρ πάντων μίαν ἐφάνη καὶ θέλη- ιν καὶ ἐνέργειαν ἔχων πρὸς τὸν θεόν, θέλων ὥσπερ θεὸς 5 *ːάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν ῆς δι᾿ αὐτοῦ τῷ κόσμῳ δι᾿ ὧν εἰργάσατο φανερωθείσης.*

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς ἐξηγήσεως.

Σχέσει γὰρ τῇ κατὰ δικαιοσύνην καὶ πόθῳ τῷ κατὰ φιλαν- ʽρωπίαν συναφθεὶς τῷ θεῷ, οὐδὲν ἔσχεν μεμερισμένον πρὸς 10 *ὸν θεόν, διὰ τὸ μίαν αὐτοῦ καὶ τοῦ θεοῦ γενέσθαι τὴν θέλησιν αὶ τὴν ἐνέργειαν τῶν ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἀγαθῶν.*

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς.

Εἰ γὰρ ἐθέλησεν αὐτὸν θεὸς σταυρωθῆναι, καὶ κατεδέξατο έγων· ‚Μὴ τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω θέλημα', δῆλον 15 *τι μίαν ἔσχεν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν καὶ τὴν πρᾶξιν, κεῖνο θελήσας καὶ πράξας, ὅπερ ἔδοξε τῷ θεῷ.*

L. 3. 4. *ἴσως μεσίτης — ὑπὲρ πάντων.* cf. Hebr. VIII, 6: *νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονος ἐστιν δια-*

763) A. Mai, Scriptorum veterum nov. collect. e Vatic. codd. ed. ːom. 1833, p. 68 sq.

θήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται. IX, 15: *καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.* XII, 24: *καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ κτλ.* 1 Tim. II, 5: *εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.* 4. *ἱερουργήσας.* cf. Rom. XV, 16. 5. 6. *θέλων ὥσπερ θεὸς — ἐλθεῖν.* cf. 1 Tim. II, 4: *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν.*

6. *ἐλθεῖν* emendavi, *ἐστὶ* Mai. 14. *αὐτὸν* emendavi, *αὐτὸς* Mai. 15. *Μὴ τὸ ἐμόν, — θέλημα.* cf. Luc. XXII, 42: *πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω. γενέσθω* emendavi, *γενέσθαι* Mai.

In diesen Bruchstücken erscheint Ebion weit besser als sein Ruf, keineswegs so, wie ihn spätere Rechtgläubige reden gelassen haben würden, erst recht nicht, wenn sie unter seinem Namen den Monotheletismus als abscheulich darstellen wollten. Christus gilt ihm als ein grosser und auserwählter Prophet nach der Verheissung (Z. 2, vgl. o. Anm. 737), doch wohl nach Deut. 18, 15. 18, in seiner Haltung gerecht (Z. 9), auch in der Menschenliebe mit Gott verbunden (Z. 9. 10), überhaupt als der mit Gott völlig geeinte Mensch (Z. 15. 16). So that er die Wahrheit kund durch sein Wirken (Z. 7). Mit Gott einig war sein Wollen und Handeln überhaupt (Z. 4. 5. 16. 17), sein Wollen und Wirken des zum Heile der Menschheit dienenden Guten (Z. 11—13). Ebion giebt es gar dem Hebräerbriefe zu, dass Jesus wohl Mittler und Gesetzgeber eines besseren Bundes war, als der mosaische (Z. 2. 3). Er nimmt den allgemeinen göttlichen Heilswillen, den Willen Gottes, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen sollen, von dem Paulus der Hirtenbriefe an, um auch in ihm die Gotteinigkeit Jesu zu behaupten (Z. 5. 6). Ebion lässt Jesum aber nicht bloss das Heil aller Menschen wollen und durch Handeln und Wirken die Wahrheit kund machen, sondern er erkennt auch den Opfertod Jesu an. Seine Gotteinigkeit erwies Jesus auch durch Unterordnung unter den Willen Gottes, dass er gekreuzigt werde (Z. 14. 15). So brachte er sich selbst für Alle zum Opfer dar (Z. 4). Die Uebereinstimmung mit Luc. 22, 42 streitet nicht gegen ein auch nach Lucas zurecht gemachtes Matthäus- oder Hebräer-Evangelium, wie es das Evangelium der Ebionäer wirklich

war. Die Bekanntschaft mit einem Hirtenbriefe des Paulus ist noch keine Anerkennung desselben, übrigens ein Fingerzeig für die Zeit Ebion's. Die Bekanntschaft mit dem Hebräerbriefe ist, wie schon das bezeichnende *ἴσως* Z. 3 lehren möchte, gleichfalls noch keine Anerkennung dieses Briefes, dessen Ausführungen über das jüdische Opferwesen dem Ebion übrigens nur zusagen konnte. Die Einheit der *θέλησις καὶ ἐνέργεια* Jesu mit Gott führt ebenso wenig nothwendig in die monotheletische Zeit[764]), wie Valentin's Bruchstück 7 (s. o. S. 302) in die monophysitische.

Ebion, welcher Jesum als den verheissenen grossen Propheten, als den in Wollen und Handeln mit Gott einigen Menschen auffasste, meinte gleichwohl seine wahre Menschheit auch in der natürlichen Erzeugung behaupten zu müssen. Mit der Ablehnung einer Geburt Jesu aus der Jungfrau hängt die Geringschätzung der Ehelosigkeit, die Empfehlung der Ehe, wie bei Elxai, zusammen[765]), auch die Gestattung wiederholter Ehe, freilich verbunden mit einer ziemlich jüdischen Leichtigkeit der Ehescheidung[766]).

---

[764]) Vgl. auch Irenaei fragm. V (e Maximi opp. II, 152) bei Wigan Harvey II, 477: *θέλησις καὶ ἐνέργεια θεοῦ κτλ.* fragm. VI, p. 478: omnipotenti voluntate et effectu novo.

[765]) Epiphanius Haer. XXX, 2: *τὰ νῦν δὲ ἀπηγόρευται παντάπασι παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) παρθενία τε καὶ ἐγκράτεια. ποτὲ γὰρ παρθενίαν ἐσεμνύνοντο, δῆθεν διὰ τὸν Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, καὶ τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσι.* Die frühere Hochschätzung der Ehelosigkeit kann nur auf die Zeit vor dem Hervorgehen des Ebionismus aus dem mehr urchristlichen Nazaräismus gehen. In den Zuschriften an *πρεσβύτεροι καὶ παρθένοι* können der Sache nach nur die Vorsteher und Glieder der Gemeinde selbst gemeint sein, so dass *παρθένοι* einen ähnlichen Sinn hat, wie in der Offbg. Joh. 14, 4, nämlich die innere Unbeflecktheit der Gemeindeglieder bezeichnet, vgl. auch den Ausdruck des Hegesippus (s. o. Anm. 46). Mit der Geringschätzung der Ehelosigkeit stimmt es freilich nicht recht, wenn Epiphanius Haer. XXX, 15 die Ebionäer zur Rechtfertigung ihres *ἐμψύχων ἀπέχεσθαι* in Verlegenheit sagen lässt: *διὰ τὸ ἐκ συνουσίας καὶ ἐπιμιξίας σωμάτων εἶναι αὐτὰ οὐ μεταλαμβάνομεν*, womit sie ihre eigene Erzeugung verurtheilen. Aber diese Enthaltung war mehr üblich (s. Anm. 175), als grundsätzlich. Nach c. 18 gaben die Ebinionäer auf die Frage *περὶ ἐμψύχων βρώσεως* auch zur Antwort: *ὁ Χριστός μοι ἀπεκάλυψε.*

[766]) Epiphanius Haer. XXX, 18: *καὶ οὐ μόνον ἐνί τῳ γάμῳ ἐπιτρέπουσι τὰς συναφείας ποιεῖσθαι, ἀλλ' εἰ καὶ θελήσειέ τις τοῦ πρώτου*

Die ganze Darstellung der Ebionäer bei Epiphanius steht allerdings in einem gewissen Widerspruche gegen Irenäus. Haben sich die Ebionäer in Hinsicht der Geburt Jesu den beiden jüdischen Uebersetzern Aquila und Theodotion bei Jes. 7, 14 angeschlossen, wie Irenäus berichtet (s. Anm. 712): so würden sie ja mit der von Epiphanius gemeldeten Verwerfung der Propheten des Alten Test. sich selbst geschlagen haben. Wirklich kann diese Verwerfung bei den Ebionäern wenigstens nicht allgemein gewesen sein. Der ebionäische Uebersetzer des Alten Test. in das Griechische, Symmachos, welchen Irenäus noch nicht nennt, hat das ganze Alte Test., ohne Ausschluss der Propheten, Jes. 7, 14 mit dem Worte *νεᾶνις*, übersetzt, und schon Origenes hat die werthvolle Uebersetzung des Symmachos in seine Hexapla aufgenommen [767]). Symmachos war aber zu Anfang des 3. Jahrhunderts ein Hauptführer der Ebionäer, deren Lehre er in einer eigenen Schrift gegen das kanonische Matthäus-Evangelium behauptete [768]). Von

---

γάμου διαζεύγνυσθαι, ἑτέρῳ δὲ συνάπτεσθαι, ἐπιτρέπουσιν. πάντα γὰρ παρ' αὐτοῖς ἀδεῶς ἐφίεται ἄχρι καὶ δευτέρου καὶ τρίτου καὶ ἑβδόμου γάμου. Freilich ist es die Frage, ob die Ebionäer die Worte Jesu Matth. 5, 32. 19, 9 so ganz vergessen haben sollten, wie Epiphanius behauptet.

767) Origenis Hexaplorum quae supersunt ed. Bern. de Montfaucon, Vol. I. II. Paris 1713, Frid. Field, Oxford seit 1867 (noch unvollendet).

768) Vgl. Eusebius KG. VI, 17 (s. o. Anm. 724) und Demonstr. ev. VII, 1 p. 316: *λέγεται δὲ ὁ Σύμμαχος Ἐβιωναῖος εἶναι· αἵρεσις δὲ ἦν οὕτω καλουμένων τινῶν Ἰουδαίων εἰς Χριστὸν πιστεύειν λεγομένων, ἐξ ὧν ὁ Σύμμαχος ἦν.* Epiphanius de mensur. et ponder. 16: *ἐν τοῖς τοῦ Σεουήρου χρόνοις* (193—211) *Σύμμαχός τις Σαμαρείτης τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν μὴ τιμηθεὶς ὑπὸ τοῦ οἰκείου ἔθνους, νοσήσας φιλαρχίαν καὶ ἀγανακτήσας κατὰ τῆς ἰδίας φυλῆς προσέρχεται Ἰουδαίοις καὶ προσηλυτεύει καὶ περιτέμνεται δευτέραν περιτομήν. — οὗτος οὖν ὁ Σύμμαχος πρὸς διαστροφὴν τῶν παρὰ Σαμαρείταις ἑρμηνειῶν ἑρμηνεύσας τὴν τρίτην ἐξέδωκεν ἑρμηνείαν.* Hieronymus de vir. illustr. 54: Aquilae scilicet Pontici proselyti et Theodotionis Hebionaei et Symmachi eiusdem dogmatis, qui in evangelium quoque *κατὰ Ματθαῖον* scripsit commentarios, de quo et suum dogma confirmare conatur. Comm. in Abac. II, 3 ad Abac. 3, 13: Theodotion autem vere quasi pauper et Hebionitae, sed et Symmachus eiusdem dogmatis pauperem sensum secuti iudaice transtulerunt. Den Theodotion hat Irenäus noch nicht als Ebionäer bezeichnet. Theodoret haer. fab. II, 1: *ἐκ τούτων* (Ebionaeorum) *ἦν Σύμμαχος ὁ τὴν παλαιὰν γραφὴν ἐκ τῆς Ἑβραίων μετατεθεικὼς εἰς τὴν ἑλλάδα φωνήν.* Auch der Talmud nennt den Symmachus, Jebam. fol. 11, col. 3, Chetub. fol. 25, col. 3.

ihm wurden solche Judenchristen, welche Jesum für einen blossen Menschen erklärten und selbst den gläubigen Heiden die fortdauernde Geltung des Gesetzes vorschrieben, Symmachianer genannt [769]. Symmachos vertrat als Christ ein vollblütiges Judenthum, nicht den Israelitismus samaritisch-essenischer Nebenzweige.

Von Hieronymus wissen wir bereits, dass er, ungenau genug, den Kerinth und Ebion nur desshalb von den Vätern verdammt sein lässt, weil sie die Gesetzesceremonien mit dem Evangelium vermischt haben (s. Anm. 704). Ueber die Ebionäer folgt Hieronymus überhaupt der gangbaren häreseologischen Darstellung, insbesondere dem Hippolytus I, ohne genauere Kenntniss zu beweisen. Auch ihm steht das judaistische Wesen der Ebionäer fest. Im Unterschiede von ihren Genossen, welche nur für Israeliten die im Christenthum fortdauernde Geltung des Gesetzes behaupten, sollen die Ebionäer dessen Verbindlichkeit für alle Menschen lehren [770]. Dagegen ist Hieronymus über die Nazaräer, welche Epiphanius nicht näher kannte, aus unmittelbarem Verkehre mit ihnen genauer unterrichtet und hat uns namentlich deren alterthümliches Evangelium in wichtigen Bruchstücken bewahrt [771]. Man hat in den Nazaräern des Hieronymus die eine Art von Ebionäern des

[769]) Vgl. des Ambrosiaster Prooem. in epi. ad Gal. (Ambrosii opp. ed. Colon. 1616, III, 219), Augustinus c. Faustum Manich. XIX, 18: hoc temperamentum moderamentumque spiritus sancti per apostolos operantis cum displicuisset quibusdam ex circumcisione credentibus, qui haec non intelligebant, in ea perversitate manserunt, ut et gentes cogerent iudaizare. ii sunt, quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit, qui usque ad nostra tempora — perdurant. Der Manichäer Faustus unterschied nicht zwischen Nazaräern und Ebionäern.

[770]) Zu Jes. 1, 12 (Opp. IV, 21): Audiant Hebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam. audiant Hebionitarum socii, qui Iudaeis tantum et de stirpe israelitici generis haec custodienda decernunt. Selbstverständlich ist die Verwerfung des Paulus, vgl. zu Matth. 12, 2 (Opp. VII, 76): adversum Hebionitas, qui cum caeteros recipiant apostolos, Paulum quasi transgressorem legis repudiant. Das Hebräer-Evangelium der Nazaräer schreibt Hieronymus zu Matth. 12, 13 (Opp. VII, 77) ohne weiteres auch den Ebionäern zu (in evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae), was wenigstens nicht allgemein zutrifft.

[771]) Zusammengestellt in meinem Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 14 sq.

Origenes, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau zugab, wiederfinden wollen. Wirklich schreibt Hieronymus den Nazaräern seiner Zeit diese Anerkennung zu [772]). Allein als etwas, was die Nazaräer vor den Ebioniten voraus hätten, kann Hieronymus die Anerkennung der Geburt Jesu aus der Jungfrau nicht angesehen haben, da er diese lediglich wegen ihrer Beibehaltung der Gesetzesceremonien von den Vätern verdammt sein lässt. Das Hebräer-Evangelium der Nazaräer hat die Vaterschaft Joseph's auf keinen Fall schon ausgeschlossen und den h. Geist so wenig schon des Vaters Stelle bei Jesu Erzeugung einnehmen lassen, dass die heilige Ruach vielmehr wiederholt als seine Mutter dargestellt wird [773]). Als Hebionitarum socii, welche nur für das israelitische Geblüt die Verbindlichkeit des Gesetzes behaupteten (s. Anm. 770), mögen die Nazaräer gemeint sein. Aber dass sie allgemein und schon lange vor Hieronymus die gläubigen Heiden von der Gesetzesbeobachtung freigesprochen haben sollten, ist nicht erwiesen. Der Gesetzeszelotismus der vielen Myriaden gläubiger Juden, welche den Paulus als Lehrer der Apostasie von dem Mosaismus ansahen (Apg. 21, 21. 22), braucht sich erst allmählich zum grossen Theile abgekühlt zu haben. Lässt doch noch Augustinus die Nazaräer, welche er mit den Symmachianern zusammenwirft, immer noch, wie einst Gal. 2, 14, *τὰ ἔθνη ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν* (s. Anm. 769). Auch diejenigen Ebionäer des Origenes, welche Jesu Geburt aus der Jungfrau zugaben, verwarfen noch den Heidenapostel Paulus (s. Anm. 718). Zur Zeit des Hieronymus war die hauptsächlich von Paulus begründete Heidenkirche schon eine Thatsache, welche auch die Nazaräer irgendwie anerkennen mussten [774]).

---

[772]) Epi. 89 ad Augustinum: Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos se simulant? usque hodie per totas orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus. sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani.

[773]) Vgl. mein Nov. Test. extra can. rec. IV, p. 15, 22 sq. 16, 15—17.

[774]) So bemerkt Hieronymus zu Jes. 9, 1 f.: Nazaraei hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coru-

Theodoret haer. fab. II, 1 unterscheidet wieder mit Origenes und Eusebius zwei Arten von Ebionäern, nämlich solche, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau leugneten, zu welchen auch Symmachus gehörte (s. Anm. 768), und solche, welche dieselbe zugaben, fügt aber II, 2 noch besonders die Nazaräer hinzu. Von Ebion erfahren wir zuerst, dass sein Name „arm" heisst, ferner dass er den Einen Gott als Weltschöpfer festhielt, dann aber, dass er Jesum für einen Sohn Joseph's und der Maria und für einen blossen Menschen, an Tugend und Reinheit vor Andern hervorragend, erklärte. Von seinen Anhängern sagt Epiphanius, dass sie nach dem mosaischen Gesetze leben (*πολιτεύονται*), nur *τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον* annehmen, den Apostel (Paulus) aber einen Apostaten nennen. Nachdem Theodoret den Symmachos zu diesen Anhängern gerechnet hat, erwähnt er noch eine andre Abtheilung (*συμμορία*) mit demselben Namen *Ἐβιωνεῖς*. Von dieser Abtheilung berichtet er: *τὰ ἄλλα μὲν ἅπαντα συνομολογεῖ τοῖς προτέροις, τὸν δὲ σωτῆρα καὶ κύριον ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαί φησιν. εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ καὶ τὸ μὲν σάββατον κατὰ τὸν Ἰουδαίων τιμῶσι νόμον, τὴν δὲ κυριακὴν καθιεροῦσι παραπλησίως ἡμῖν.* Von der neueren Ansicht, dass diese Ebionäer auch Nazaräer hiessen, sagt Theodoret das Gegentheil II, 2: *οἱ δὲ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσι, τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι.* Ueber Ebionäer und Nazaräer schliesst er dann: *ταύτας συστῆναι τὰς αἱρέσεις Δομετιανοῦ βασιλεύοντος ὁ Εὐσέβιος εἴρηκε. κατὰ τούτων συνέγραψεν Ἰουστῖνος ὁ φιλόσοφος καὶ μάρτυς καὶ Εἰρηναῖος ὁ*

---

scante, primo terra Zabulon et terra Naphthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum iudaicarum iugum excussit de cervicibas suis. postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatio et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. denique omnis orbis, qui antea ambulabat vel sedebat (Matth. IV, 16) in tenebris et idololatriae et mortis vinculis tenebatur, clarum evangelii lumen adspexit. Vgl. Irenaei fragm. XVII. ed. Wigan Harvey: *διὰ Ζαβουλὼν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐπιστεύθη, ὥς φησιν ὁ προφήτης Γῆ Ζαβουλών* (Ies. IX, 1), *διὰ δὲ τοῦ Βενιαμὶν* (*τοῦ Παύλου*) *εἰς πάντα τὸν κόσμον κηρυχθεὶς ἐδοξάσθη.*

τῶν ἀποστόλων διάδοχος καὶ Ὠριγένης. Die Behauptung, dass Eusebius, welcher erst unter K. Trajanus die doppelten Ebionäer erwähnt, sie und die Nazaräer, von welchen er schweigt, schon unter K. Domitianus entstanden sein lasse, wirft kein günstiges Licht auf die weitere Behauptung, dass schon Justinus gegen Ebionäer und Nazaräer geschrieben habe (s. Anm. 30 und S. 71 f.).

Die judaistischen Ebionäer des Irenäus und Hippolytus, auch des Tertullianus, welche Jesum nicht als Sohn der Jungfrau anerkannten, nur das Matthäus-Evangelium gebrauchten, den Paulus als Gesetzes-Apostaten verwarfen, haben also bei Origenes und Eusebius, welche allen Ebionäern das Hebräer-Evangelium zuschreiben, einen Zuwachs erhalten durch solche Ebionäer, welche Jesu Geburt aus der Jungfrau anerkannten. Bei Epiphanius und Hieronymus finden wir eine ganz andre Unterscheidung von Nazaräern, welche Ueberbleibsel der jüdisch-christlichen Urgemeinde sind, und Anhängern Ebion's, welche mannichfaltiger Art und zum Theil mit Seitenzweigen des Israelitismus verwandt, mit einer von dieser Seite hervorgegangenen Prophetie verbunden sind. Mit Theodoret hört die wirkliche Sachkenntniss auf. Nicht ganz glücklich versuchte Gieseler die doppelten Ebionäer des Origenes und Eusebius auf den Unterschied von Nazaräern und Ebionäern zurückzuführen, worauf Adolf Schliemann[775] nach Aug. Neander noch weiter zwischen vulgären und gnostischen Ebioniten unterscheiden wollte[776]. Während die „Tübingische" Kritik den Ebionismus für das urapostolische Christenthum selbst erklärte, wollte A. Ritschl[777] den Nazaräismus als das urapostolische Christenthum von dem pharisäischen und paulusfeindlichen Judenchristenthum, wieder gespalten in pharisäische und essenische Ebioniten, alle zu wirklicher Entwickelung unfähig, unterscheiden, wogegen ich alle diese Erscheinungen in dem Wesen eines nichts weniger

---

775) Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, 1844, S. 31 f. 481 f.

776) Vgl. meine Beurtheilung dieser Ansichten in der Schrift über die clementin. Recognitionen und Homilien, 1848, S. 9 f.

777) Die Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 152 f.

ls entwickelungsunfähigen Judenchristenthums zusammengeasst habe [778]). Dass die Bedeutung des Judenchristenthums m Urchristenthum auch übertrieben worden ist, und dass Ritschl gegen solche Uebertreibung zum Theil mit Recht restritten hat, erkenne ich vollständig an. Aber die Bedeuung des Judenchristenthums in der Urgeschichte des Christenthums ist auch unterschätzt worden. Die vielen Myriaden gesetzeseifriger und paulusfeindlicher Judenchristen Apg. 21, 20. 21 haben sich noch lange nach der Zerstörung Jerusaems erhalten und sind erst nach dem Auftreten Ebion's zur Zeit des Irenäus für häretisch erklärt worden, während Hegesippus, ungeachtet seiner Verwerfung des Paulus, noch unangefochten blieb (s. Anm. 47). Noch in dem ersten Drittheile des zweiten Jahrhunderts war das Judenchristenthum, namentlich im Morgenlande, eine Grossmacht [779]). Noch das mit der Grosskirche zerfallende oder zerfallene Judenchristenthum hat keine dürftige Entwickelung. Konnte es sich doch in Kerinth sogar gnostisch zeigen. Und woher die beeiferte Bestreitung des christlichen Judaismus in den Ignatiusbriefen und sonst, wenn das Judenchristenthum schon ganz machtlos gewesen wäre? In den Nazaräern erhält sich im Allgemeinen

[778]) Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl, Z. f. w. Th. 1858. III, S. 377 f. Der Erste, welcher die Mannichfaltigkeit der judenchristlichen Secten in einer Einheit zusammenzufassen suchte, war J. S. Semler in seiner fortgesetzten Untersuchung theologischer Streitigkeiten vor Siegm. Jac. Baumgarten's Untersuchung theolog. Streitigkeiten, Bd. I, 1762, S. 209 f. Auch in dieser Hinsicht ist Semler der Vorläufer F. C. Baur's gewesen, dessen Grundansicht von dem Judenchristenthum der Urapostel vollkommen richtig war. Der Grundirrthum war nur die Einssetzung von Judenchristenthum und Ebionismus. Selbst der Nazaräismus als Sondererscheinung ist nicht eins mit dem Judenchristenthum selbst, auch nicht mehr dessen frische Urgestalt.

[779]) Sulpicius Servus Hist. sacr. II, 31: et quia Christiani ex Iudaeis potissimum putabantur (namque tum Hierosolymae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem) militum cohortem custodias in perpetuum agitare iussit (Adrianus), quae Iudaeos omnes Hierosolymae aditu arceret. quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum pene omnes Christum deum sub legis observatione credebant. nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur.

das urapostolische Judenchristenthum. Der Ebionismus nimmt eine entschiedener antikatholische Haltung ein und tritt in Verbindung mit Seitenzweigen des Israelitismus und mit der prophetischen Bewegung des Elxai. Fällt die zweite Art von Ebionäern bei Origenes und Eusebius wenigstens thatsächlich ungefähr zusammen mit den Nazaräern, so wird die ursprüngliche Allgemeinheit des Antipaulinismus in dem Judenchristenthum nur noch weiter bezeugt.

---

8. Nachträgliche Häresien des Irenäus.

Mit dem grossen Werke des Irenäus sind wir noch nicht so zu Ende, dass nicht noch ein Nachtrag gegeben werden könnte. Irenäus adv. haer. III, 11, 9 berührt ja bereits die Streitfrage über eine neue Prophetie, welche von Phrygien aus die ganze Christenheit zu bewegen anfing. Aber es ist angezeigt, die neue Prophetie der Kataphryger erst bei dem nachfolgenden Häreseologen ungetheilt zu betrachten. Ein paar Nachträge macht erst die weitere Thätigkeit des Irenäus nothwendig. Derselbe ist, wie wir durch Eusebius wissen, als Friedensmann, seinem Namen gemäss, aufgetreten, als unter dem römischen Bischofe Victor (etwa 189—198) der Streit über die christliche Feier des Pascha die Kirche entzweite. Aber auch diese Streitigkeit werden wir, um sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erkennen, in das Gebiet des häreseologischen Nachfolgers verweisen dürfen. Nur ein Vorspiel des Hauptstreites über die Paschafeier und ein Nachklang der Bestreitung der libertinischen Gnosis ist noch bei Irenäus selbst zu betrachten, welcher aus dieser doppelten Veranlassung wiederholt öffentlich auftrat.

Noch unter Kaiser Commodus (180—193) lässt Eusebius als neue Häretiker hervortreten, wie in Phrygien die Montanisten, so in Rom den Florinus und den Blastus [780]) und gegen

---

[780]) KG. V, 15: *οἱ δ' ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον, ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος, πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών, Βλάστος τε σὺν τούτῳ παραπλησίῳ πτώματι κατεσχημένος, οἳ καὶ πλείους τῆς ἐκκλησίας περιέλκοντες ἐπὶ σφῶν ὑπῆγον βούλημα, θάτερος ἰδίως περὶ τὴν ἀλήθειαν νεωτερίζειν πειρώμενος.*

beide den Irenäus geschrieben haben, gegen den Blastus *περὶ σχίσματος*, gegen den Florinus erst *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, dann *περὶ Ὀγδοάδος*[781]).

Den Florinus hatte Irenäus, wie er ihm in der Schrift über die Ogdoas vorhält[782]), schon als Knabe in dem unteren (am Meere gelegenen) Asien bei Polykarpus gesehen, als er herrlich verkehrte an dem kaiserlichen Hofe und doch Polykarp's Gunst zu gewinnen suchte[783]). Der vornehme Herr war später in der römischen Kirche gar Presbyter geworden, dort aber, wie die Flora, in den Zauberkreis des Valentinianismus gerathen. Flora hatte von dem Valentinianer Ptolemäus wissen wollen, *πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων οὔσης τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ ἡ τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὗται καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν* (Ptolemaei epi. ad Floram c. 5, p. 223, 18—23). Florinus konnte sich eine ähnliche Frage nur so beantworten, dass er die göttliche Monarchie thatsächlich aufhob, von dem guten Urwesen einen untergeordneten Gott als „Schöpfer des Bösen" (vgl. auch Anm. 545) unterschied. Daher

---

781) KG. V, 20, 1: *ἐξ ἐναντίας δὲ τῶν ἐπὶ Ῥώμης τὸν ὑγιῆ τῆς ἐκκλησίας θεσμὸν παραχαραττόντων Εἰρηναῖος διαφόρους ἐπιστολὰς συντάττει, τὴν μὲν ἐπιγράψας πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος, τὴν δὲ πρὸς Φλωρῖνον περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν. ταύτης γάρ τοι τῆς γνώμης οὗτος ἐδόκει προασπίζειν· δι' ὃν αὖθις ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντῖνον πλάνῃ καὶ τὸ περὶ ὀγδοάδος συντάττεται τῷ Εἰρηναίῳ σπούδασμα, ἐν ᾧ καὶ ἐπισημαίνεται τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων κατειληφέναι ἑαυτὸν διαδοχήν.*

782) Bei Eusebius KG. V, 20, 4—8. Die Bestreitung der Aechtheit dieses Bruchstücks durch J. H. Scholten (der Apostel Johannes in Klein-Azië, 1871, p. 47 sq.) beweist nur, wie es mit dem, quod illi est demonstrandum, nämlich der Verschiedenheit des ephesinischen Johannes von dem Apostel dieses Namens, in Wirklichkeit steht, vgl. meine Beleuchtung in der Z. f. w. Th. 1872. III, S. 378 f. 1873. I, S. 110 f.

783) Irenäus schreibt (§. 5): *εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ.* J. B. Lightfoot (Contemporary Rev. May 1875, p. 832) denkt an den Hof des T. Aurelius Fulvus, 135 Proconsuls von Asien, nachmaligen Kaisers Antoninus Pius. Florinus mag in des Proconsuls Gefolge von Rom nach Asien gekommen sein.

der erste Brief des Irenäus. Die Sache ward noch beigelegt, aber Florinus ward wiederum von dem Zauber des Valentinianismus ergriffen, in dessen esoterische Lehre er sich einweihen liess. Daher nebst der Entsetzung von der Würde eines Presbyters eine Streitschrift des Irenäus *περὶ ὀγδοάδος*, welche die Lehren des Florinus als selbst bei den Häretikern unerhört[784]) und für den ehrwürdigen Polykarp nicht einmal anhörbar[785]) darstellte. Das Unerhörte wird wohl eine etwas sinnliche Ausführung über die vier Syzygien der höchsten Ogdoas gewesen sein. Bedeutung scheint Florinus mehr durch seinen Rang als durch seine Lehre gehabt zu haben. Hippolytus liess den Florinus ganz bei Seite. Bei Philaster Haer. 57 werden die Floriani sive Carpocratiani als ganz zuchtlose Leute dargestellt, bei Augustinus de haeresibus c. 66 die Floriniani a Florino, in dem Praedestinatus c. 66 die Floriani a Floriano u. s. w. noch anders, ohne dass man genauere Sachkenntniss merkte.

Dem Blastus hat Irenäus selbst insofern höhere Bedeutung beigelegt, als er seine Schrift *περὶ σχίσματος* mit der von Eusebius KG. V, 20, 2 mitgetheilten Beschwörung beschloss, dass jeder künftige Abschreiber eine genaue Vergleichung und Berichtigung anstellen, auch diese Beschwörung abschreiben solle. Den Blastus wird Hippolytus I nicht übergangen, vielmehr als 28te Häresie aufgeführt haben (s. S. 60 f.). Nach den Kataphrygern fährt Pseudo-Tertullianus c. 22 fort: Est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter iudaismum vult introducere. pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIV. mensis. quis autem nesciat, quoniam evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigit? Blastus war also ein Quartadecimaner,

---

784) Irenäus schreibt (§. 4): *ταῦτα τὰ δόγματα οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε· ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι.*

785) Irenäus bezeugt es (§. 9. 10) bei Gott von Polykarpus, *ὅτι εἴ τι τοιοῦτον ἀκηκόει ἐκεῖνος ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος, ἀνακράξας ἂν καὶ ἐμφράξας τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ τὸ σύνηθες αὐτῷ εἰπών ,Ὦ καλὲ θεέ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι', πεφεύγει ἂν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος ἢ ἑστὼς τῶν τοιούτων ἀκηκόει λόγων.*

welcher (in Rom) eine kirchliche Spaltung einzuführen drohte. Solche Spaltung wollte Irenäus verhüten, ehe der grosse Paschastreit unter dem römischen Bischofe Victor und dem ephesischen Bischofe Polykrates ihn veranlasste, für den Kirchenfrieden seine Stimme zu erheben. Der grosse Paschastreit der Kirchen des Abendlandes und Asiens hat diesen kleinen Handel so zurücktreten lassen, dass Philaster (s. S. 80) und Epiphanius (s. S. 82) den Blastus bei Seite lassen. Wir können ihn hier um so mehr bei Seite lassen, da Pacianus von Barcelona (um 370) den Griechen Blastus mit den Kataphrygern zusammenstellt[786]. Theodoret haer. fab. I, 23 weiss so wenig Bescheid, dass er den Blastus mit Florinus zusammenfasst als römische Presbyter, welche sich zu der Pest Valentin's verirrten, und lässt den Irenäus nicht etwa erst nach dem grossen, doch hauptsächlich gegen den Valentinianismus gerichteten Werke noch nachträglich gegen diese Ketzer schreiben, sondern durch sie zu der Schrift gegen Valentinus erst veranlasst werden.

Florinus erscheint als ein thatsächlicher Beweis, dass der Valentinianismus in Rom immer noch mächtig genug war, einen vornehmen Mann in der Stellung eines Presbyters zu erbeuten. Die Verurtheilung des quartadecimanischen Blastus in Rom scheint das Vorspiel des grossen Krieges gewesen zu sein, welcher alsbald von Rom aus gegen den Quartadecimanismus der Kirche Asiens unternommen ward. Wohl möglich, dass Blastus zugleich die neue Prophetie Phrygiens vertrat. In diesem Falle würde er als Montanist und als Quartadecimaner eine doppelte Krisis der rechtgläubigen Kirche ankündigen, welche durch alle Friedensliebe des ehrwürdigen Bischofs von Lugdunum nicht verhütet werden konnte. Zu dem Kampfe gegen die ausserkirchliche Häresie kam ein kirchlicher Bürgerkrieg über die Prophetie und die christliche Festfeier hinzu.

---

786) Epi. 1. ad Sympron. (Galland. Biblioth. VII, 257): Phryges plurimis utuntur auctoritatibus; nam puto et Graecus Blastus ipsorum est.

Viertes Buch.

Die Häresien des Hippolytus und seiner Zeitgenossen.

Auf der Grundlage des Justinus und noch mehr des Irenäus hat Hippolytus die Häresien zweimal behandelt. In beiden Werken hat er die älteren Häresien noch weiter verfolgt und manche Nachträge gegeben, dabei freilich öfter Späteres für das Ursprüngliche erklärt. Bei Simon hat Hippolytus II nach seiner neuen Darstellung (Phil. VI, 7—18) die ältere noch folgen lassen (Phil. VII, 19, 20). Den Menander hat er fast schon weggelassen (s. o. S. 65). Anstatt des ursprünglichen Basilidianismus hat er uns einen wesentlich umgestalteten geboten (s. o. S. 202 f.). Die „Gnostiker" des (Justinus-)Irenäus hat schon Hippolytus I in ihrer ophitischen Fortbildung dargestellt, Hippolytus II vollends vorangestellt (s. o. S. 250 f.). Bei den Valentinianern hatte Irenäus so vorgearbeitet, dass erst Hippolytus II einiges Neues bringen konnte. Aber bei Marcion, dessen Widerlegung Irenäus sich in dem Hauptwerke noch vorbehalten hatte, trägt schon Hippolytus I, bei welchem Marcion selbst zurücktritt, die Schüler Lucanus und Apelles nach, welche Hippolytus II nebst dem Lehrer Cerdon von Marcion schon abtrennt (Phil. VII, 37. 38). Die Nikolaiten hat Hippolytus I lehrhafter ausgestattet (s. o. S. 238 f.) und wenigstens bestimmter auf den Nikolaos der Apostelgeschichte zurückgeführt (s. o. S. 408), wie die Ebionäer ausdrücklicher auf einen Stifter Ebion (s. o. S. 422 f.). Die neuen Häresien, welche schon Hippolytus I hinzufügt, sind doch andrer Art, als die bisherigen, nämlich mehr oder weniger

aus der Kirche selbst hervorgegangen: Kataphryger, Blastus, Quartadecimaner, Monarchianer und Patripassianer. Die älteren Häresien hat Hippolytus II, welcher ihnen auch einige weitere, wie die Doketen und Monoimos, auch die Enkratiten und Elchasaiten hinzufügt, unter einen neuen, bei Irenäus bloss angedeuteten Gesichtspunkt gestellt, nämlich aus hellenischer Philosophie, Mysterienweisheit und Astrologie hergeleitet, so dass Basilides als Aristoteliker, Valentinus als Jünger des Pythagoras und des Plato, Marcion als ein Schüler des Empedokles erscheint. Von den mehr innerkirchlichen Häresien wird der neuhinzugekommene Hermogenes auf den sokratischen Mythus bei Plato (Phil. VIII, 17), Noëtos auf Heraklit (Phil. IX, 7 f.) zurückgeführt. Hippolytus II hat die eigentlichen Krisen des Montanismus und des Quartadecimanismus schon hinter sich und steht in dem Kampfe gegen patripassianische Aufhebung des Unterschiedes von Vater und Sohn in der Gottheit. In dieser Hinsicht hat er zum Kampfgenossen den gleichzeitigen Tertullianus, welcher wohl ein Hauptstreiter für den Montanismus, aber auch gegen den Patripassianismus war und die häreseologischen Darstellungen des Hippolytus II in mancher Hinsicht ergänzt. Bietet Tertullianus auch wenig Neues in der Schrift adversus Valentinianos, so ersetzt er doch durch seine 5 Bücher adversus Marcionem die von Irenäus in Aussicht gestellte Widerlegungsschrift. Obwohl seine Schrift adversus Apelleiacos nicht erhalten ist, lässt er uns durch gelegentliche Ausführungen den Marcioniten Apelles noch genauer erkennen. Erhalten sind Tertullian's Streitschriften gegen Hermogenes und den Patripassianer Praxeas. Auf griechische Philosophie führt auch er die Häresien grossentheils zurück [787]), wie er denn den Valentinus zum Platoniker,

---

[787]) De praescriptione haeret. 7: ipsae denique haereses a philosophia subornantur. inde aeones et formae nescio quae infinitae et trinitas hominis apud Valentinum (pneumatisch, psychisch, choisch); Platonicus fuerat. inde Marcionis deus melior de tranquillitate; a Stoicis venerat. et ut anima interire dicatur, ab Epicureis observatur; et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur; et ubi materia cum deo aequatur, Zenonis disciplina est; et ubi aliquid de igneo deo allegatur, Heracletus intervenit. eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur: unde

den Marcion zum Stoiker macht (s. Anm. 484. 553). Der Dritte im Bunde ist Clemens von Alexandrien, welchem wir schon viele werthvolle Mittheilungen über die älteren Häresien, namentlich über Basilides, Valentinus, Tatianus, Karpokrates, verdanken und noch manche verdanken werden. Dieser Bundesgenosse ist aber mit Paulus 1 Kor. 11, 19 darin völlig einverstanden, dass es Häresien geben muss, damit die Bewährten offenbar werden [788]), und denkt nicht daran, den Häretikern das Philosophische zum Vorwurfe zu machen. Den Haupthäretikern hält er nichts weiter vor, als dass sie gegenüber der katholischen Kirche Neuerer sind (s. o. S. 40 f.), unruhige, aber bedeutende und anziehende Geister. In sittlicher Hinsicht theilt Clemens die eigentlichen Häresien in zwei einander schroff entgegengesetzte Richtungen, die libertinische und die asketische [789]). An der innerlichen Krisis des Paschastreites hat Clemens sich betheiligt als Streiter gegen den Quartadecimanismus, die Krisis des Montanismus hat er wenigstens aufmerksam beobachtet. Dem mehr oder weniger berechtigten Verdachte der Heterodoxie sollte er freilich später-

---

malum et quare? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit: unde deus? scilicet de enthymesi et ectromate. c. 43: notata sunt etiam commercia haereticorum cum magis quam pluribus, cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis, curiositati scilicet deditis. ‚Quaerite et invenietis' (Matth. VII, 7) ubique meminerunt. adv. Hermogenem 8: haereticorum patriarchae philosophi. Aufrichtig, aber nicht im Sinne des Paulus (1 Kor. 11, 19) schreibt Tertullianus de anima 3: atque utinam nullas haereses oportuisset existere, ut probabiles quique emicarent! nihil omnino cum philosophis super anima quoque experiremur, patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum.

[788]) Strom. VII, 15, 90 p. 887: *Ναὶ μὴν διὰ τοὺς δοκίμους, φησὶν* (1 Cor. XI, 19), *αἱ αἱρέσεις. δοκίμους ἤτοι τοὺς εἰς πίστιν ἀφικνουμένους λέγει ἐκλεκτικώτερον προσιόντας τῇ κυριακῇ διδασκαλίᾳ, καθάπερ τοὺς δοκίμους τραπεζίτας τὸ κίβδηλον νόμισμα τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ παραχαράγματος διακρίνοντας, ἢ τοὺς ἐν αὐτῇ τῇ πίστει δοκίμους ἤδη γενομένους κατά τε τὸν βίον κατά τε τὴν γνῶσιν.* Auch das Gleichniss vom Unkraut im Weizen Matth. 13, 24 f. hat Clemens Strom. VI, 8, 67 p. 774. VII, 15, 89 p. 887 ganz verständig auf die Häresien angewandt.

[789]) Strom. III, 5, 40 p. 529: *φέρε εἰς δύο διελόντες πράγματα ἁπάσας τὰς αἱρέσεις ἀποκρινώμεθα αὐτοῖς. ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.*

hin selbst verfallen. In ähnlicher Weise ergänzt noch Origenes hier und da den dritten Häreseologen des Urchristenthums und führt uns bei den Monarchianern noch über ihn hinaus.

Hippolytus ist nicht mehr so, wie es Justinus und Irenäus waren, der über alle Zeitgenossen hervorragende und allgemein anerkannte Verfechter der Rechtgläubigkeit gegen die Häresie. Auch seine Zeitgenossen Tertullianus und Clemens v. Alex. sind, jeder auf seine Weise, in Hinsicht der Rechtgläubigkeit nicht ganz unbedenklich erschienen. Andrerseits hat auch die Häresie ihre Einheitlichkeit schon ganz verloren. Sie ist ja nicht mehr bloss gnostisch, nicht einmal noch überwiegend gnostisch mit einem judaistischen Zuwachse, sondern geht zum Theil schon aus innerer Entzweiung der Kirche hervor, auf dem Gebiete der Lehre in Monarchianismus und Patripassianismus, auf dem Gebiete der Verfassung und Lehre in Montanismus und Quartadecimanismus.

Lassen wir den Hippolytus und seine Zeitgenossen zuerst Nachlese halten über die älteren Häresien, dann die neuen Häresien vorführen.

I. Die älteren Häresien bei Hippolytus und seinen Zeitgenossen.

Hippolytus I hat bei den älteren Häresien die ophitische Gestaltung der „Gnostiker" vermerkt und Marcion's Schüler nachgetragen (s. o. S. 59 f. 250 f.). Eine weit reichere Nachlese hat Hippolytus II gehalten, welche wir bei Basilides (s. o. S. 202 f.) und den Ophiten (s. o. S. 252 f.) schon kennen gelernt haben. Seine Nachlese über den Archihäretiker Simon ward früher (S. 181) nur berührt und kann jetzt nachgeholt werden.

1. Der Simon der grossen Apophasis.

Den Magier Simon stellt Hippolytus II Phil. VI, 7—18. X, 12 dar nach der μεγάλη Ἀπόφασις (= ἀπόφανσις, Erklärung, Darlegung), welche wohl unter Simon's Namen verfasst war, aber nicht bloss ganz unsamaritisch Propheten des Alten

Testaments [790]) und die Sprüche Salomo's [791]), sondern auch schriftliche Evangelien [792]) und Briefe des Paulus [793]) und des Petrus [794]) benutzt, also mindestens später überarbeitet, wenn nicht überhaupt erst nach seinem Tode unter seinem Namen verfasst ist [795]). Die „grosse Erklärung", von welcher auch die Naassener Gebrauch gemacht haben (s. Anm. 421), können wir noch grossentheils wörtlich wiedergeben:

Phil. VI, 9 p. 163: *Ἀπέραντον δὲ εἶναι δύναμιν ὁ Σίμων προσαγορεύει τῶν ὅλων τὴν ἀρχὴν λέγων οὕτως·*

Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου. διὸ ἔσται ἐσφρα-
5 *γισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται.*

Phil. V, 9 p. 117: *Τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὅ, φησίν, ἐστὶ ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως. διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον καὶ κεκρυμμένον καὶ κεκαλυμμένον κεί-*
10 *μενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται ἄξων τε αἰώνων, δυνάμεων, ἐπινοιῶν, θεῶν, ἀγγέλων, πνευμάτων, ἀπεσταλμένων, ὄντων, μὴ ὄντων, γεγονότων, ἀγεννήτων, ἀκαταλήπτων, καταλήπτων, ἐνιαυτῶν, μηνῶν, ἡμερῶν, ὡρῶν. στιγμῆς ἀμερίστου ἐξῆς ἐξέρχεται τὸ ἐλάχιστον αὐξῆσαι κατὰ*
15 *μέρος· ἡ μηδὲν οὖσα, φησί, καὶ ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα στιγμή, ἀμέριστος οὖσα, γενήσεται ἑαυτῇ ἐπίνοια μέγεθός τε ἀκατάληπτον.*

Phil. IV, 51 p. 88 sq.: *καὶ τοῦτό ἐστιν, ὃ λέγει ὁ Σίμων οὕτως·*

20 *Τὸ μικρὸν μέγα ἔσται, οἱονεὶ σημεῖον ὄν, τὸ δὲ μέγα ἀπέραντον.*

---

790) Jes. 1, 2 vgl. Phil. VI, 13 p. 166; Jes. 2, 4 vgl. Phil. VI, 16 p. 170 sq.; Jes. 5, 7 vgl. Phil. VI, 10 p. 164; Jerem. 1, 5 vgl. Phil. VI, 14 p. 168?

791) Spr. Sal. 8, 23—25 vgl. Phil. VI, 14 p. 167.

792) Matth. 3, 10 (Luc. 3, 9) vgl. Phil. VI, 16 p. 171; Matth. 3, 12. Luc. 3, 17 vgl. Phil. V, 9 p. 164.

793) 1 Kor. 11, 32 vgl. Phil. VI, 14 p. 167.

794) 1 Petr. 1, 24. 25 (vgl. Jes. 40, 6—8). Phil. VI. 10 p. 164 (*σαρκὸς* für *αὐτῆς*, sc. *τῆς σαρκός*, 1 Petr., *ἀνθρώπου* Jes.; *κυρίου* mit 1 Petr. gegen *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* bei Jesaja).

795) So urtheilte ich in dem Buche über die apostol. Väter S. 242.

Phil. VI, 9 p. 162. 163: *λέγει δὲ ὁ Σίμων μεταφράζων τὸν νόμον Μωϋσέως* (Deut. IV, 24, cf. IX, 3. Ex. XXIV, 17) — *πῦρ εἶναι τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν. — ἔστι δὲ ἡ ἀπέραντος δύναμις, τὸ πῦρ, κατὰ τὸν Σίμωνα οὐδὲν ἁπλοῦν, καθάπερ οἱ* 25 *πολλοί, ἁπλᾶ λέγοντες εἶναι τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, καὶ τὸ πῦρ ἁπλοῦν εἶναι νενομίκασιν. ἀλλὰ γὰρ εἶναι τὴν τοῦ πυρὸς διπλῆν τινὰ φύσιν, καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μέν τι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν· κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτὰ ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερὰ τοῦ πυρὸς ἀπὸ τῶν κρυ-* 30 *πτῶν γεγονέναι. — καὶ τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρὸς πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ ὅσα ἄν τις ἐπινοήσῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπὼν τῶν ὁρατῶν· τὸ δὲ κρυπτὸν πᾶν ὅ τι ἐννοήσει τις νοητὸν καὶ πεφευγὸς τὴν αἴσθησιν, εἰ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθείς. καθόλου δὲ ἔστιν εἰπεῖν, πάντων τῶν ὄντων αἰσθητῶν τε καὶ* 35 *νοητῶν, ὧν ἐκεῖνος κρυφίων καὶ φανερῶν προσαγορεύει, ἐστὶ θησαυρὸς τὸ πῦρ τὸ ὑπερουράνιον.*

Phil. VI, 11. 12 p. 165: *τοσούτου δὲ ὄντος, ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν, κατὰ τὸν Σίμωνα τοῦ πυρός, καὶ πάντων τῶν ὄντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων νοῦν αὐτὸ ἐνεργὸν καὶ ἦχον καὶ* 40 *ἀναριθμητὸν ἀριθμὸν ἐν τῇ Ἀποφάσει τῇ μεγάλῃ καλεῖ, τέλειον νοερὸν οὕτως, ὡς ἕκαστον τῶν ἀπειράκις ἀπείρως ἐπινοηθῆναι δυναμένων καὶ λαλεῖν καὶ διανοεῖσθαι καὶ ἐνεργεῖν, οὕτως ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς. — πάντα γὰρ φησίν, ἐνόμιζε τὰ μέρη τοῦ πυρὸς τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα φρόνησιν ἔχειν καὶ* 45 *νώματος αἶσαν.*

Phil. VI, 18 p. 173. 174: *λέγει γὰρ Σίμων διαρρήδην περὶ τούτου ἐν τῇ Ἀποφάσει οὕτως·*

Ὑμῖν οὖν λέγω ἃ λέγω καὶ γράφω ἃ γράφω, τὸ γράμμα τοῦτο· Δύο εἰσὶ παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων, μήτε ἀρχὴν 50 *μήτε πέρας ἔχουσαι, ἀπὸ μιᾶς ῥίζης, ἥτις ἐστὶ δύναμις σιγὴ ἀόρατος, ἀκατάληπτος· ὧν ἡ μία φαίνεται ἄνωθεν, ἥτις ἐστὶ μεγάλη δύναμις, νοῦς τῶν ὅλων, διέπων τὰ πάντα, ἄρσην, ἡ δὲ ἑτέρα κάτωθεν, ἐπίνοια μεγάλη, θήλεια, γεννῶσα τὰ πάντα. ἔνθεν ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦντες συζυγίαν ἔχουσι. καὶ τὸ μέσον* 55 *διάστημα ἐμφαίνουσιν ἀέρα ἀκατάληπτον, μήτε ἀρχὴν μήτε πέρας ἔχοντα. ἐν δὲ τούτῳ πατὴρ ὁ βαστάζων πάντα καὶ τρέφων τὰ ἀρχὴν καὶ πέρας ἔχοντα. οὗτός ἐστιν ὁ Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος, ὢν ἀρσενόθηλυς δύναμις κατὰ τὴν προϋπάρχουσαν δύναμιν ἀπέραντον, ἥτις οὔτ' ἀρχὴν οὔτε πέρας ἔχει,* 60

ἐν μονότητι οὖσα· ἀπὸ γὰρ ταύτης προελθοῦσα ἡ ἐν μονότητι ἐπίνοια ἐγένετο δύο. κἀκεῖνος ἦν εἷς· ἔχων γὰρ ἐν ἑαυτῷ αὐτὴν ἦν μόνος, οὐ μέντοι πρῶτος, καίπερ προϋπάρχων, φανεὶς δὲ αὐτὸς ἀπὸ ἑαυτοῦ ἐγένετο δεύτερος. ἀλλ᾿ οὐδὲ πα-
65 τὴρ ἐκλήθη πρὶν αὐτὴν αὐτὸν ὀνομάσαι πατέρα. ὡς οὖν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀπὸ ἑαυτοῦ προαγαγὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτῷ τὴν ἰδίαν ἐπίνοιαν, οὕτως καὶ ἡ φανεῖσα ἐπίνοια οὐκ ἐποίησεν, ἀλλὰ ἰδοῦσα αὐτὸν ἐνέκρυψε τὸν πατέρα ἐν ἑαυτῇ, τουτέστι τὴν δύναμιν, καὶ ἔστιν ἀρρενόθηλυς δύναμις καὶ ἐπίνοια, ὅθεν ἀλλή-
70 λοις ἀντιστοιχοῦσιν· οὐδὲν γὰρ διαφέρει δύναμις ἐπινοίας, ἓν ὄντες. ἐκ μὲν τῶν ἄνω εὑρίσκεται δύναμις, ἐκ δὲ τῶν κάτω ἐπίνοια. ἔστιν οὖν οὕτως καὶ τὸ φανὲν ἀπ᾿ αὐτῶν· ἓν ὄν, δύο εὑρίσκεται, ἀρσενόθηλυς ἔχων τὴν θήλειαν ἐν ἑαυτῷ. οὗτός ἐστι νοῦς ἐν ἐπινοίᾳ, ἀχώριστα ἀπ᾿ ἀλλήλων, ἓν ὄντες δύο
75 εὑρίσκονται.

Phil. VI, 12 p. 165. 166: Γέγονεν οὖν ὁ κόσμος ὁ γεννητὸς ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου πυρός. ἤρξατο δέ, φησί, γενέσθαι τοῦτον τὸν τρόπον· ἓξ ῥίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς τῆς γενέσεως λαβὼν ὁ ἀγέννητος ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ πυρὸς ἐκείνου. γεγονέ-
80 ναι δὲ τὰς ῥίζας φησὶ κατὰ συζυγίας ἀπὸ τοῦ πυρὸς ἐκείνου, ἅστινας ῥίζας καλεῖ Νοῦν καὶ Ἐπίνοιαν, Φωνὴν καὶ Ὄνομα, Λογισμὸν καὶ Ἐνθύμησιν. εἶναι δὲ ἐν ταῖς ἓξ ῥίζαις ταύταις πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀπέραντον δύναμιν δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ. ἥντινα ἀπέραντον δύναμίν φησι τὸν Ἑστῶτα, Στάντα, Στησόμε-
85 νον· ὃς ἐὰν μὲν ἐξεικονισθῇ νοῶν ἐν ταῖς ἓξ δυνάμεσιν, ἔσται οὐσίᾳ, δυνάμει, μεγέθει, ἀποτελέσματι μία καὶ ἡ αὐτὴ τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει καὶ οὐδὲν ὅλως ἔχουσα ἐνδεέστερον ἐκείνης τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀπαραλλάκτου καὶ ἀπεράντου δυνάμεως· ἐὰν δὲ μείνῃ τῇ δυνάμει μόνον ἐν ταῖς ἓξ δυ-
90 νάμεσι καὶ μὴ ἐξεικονισθῇ, ἀφανίζεται, φησί, καὶ ἀπόλλυται οὕτως, ὡς ἡ δύναμις ἡ γραμματικὴ ἢ γεωμετρικὴ ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ.

Phil. VI, 17 p. 171: ἔστιν οὖν κατὰ τὸν Σίμωνα τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ἐκεῖνο ἐν παντὶ κεκρυμμένον δυνάμει,
95 οὐκ ἐνεργείᾳ, ὅπερ ἐστὶν ὁ Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος, ἑστὼς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, στὰς κάτω ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων ἐν εἰκόνι γεννηθείς, στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν, ἐὰν ἐξεικονισθῇ. τρεῖς γάρ, φησίν, εἰσὶν ἑστῶτες, καὶ ἄνευ τοῦ τρεῖς εἶναι ἑστῶτας αἰῶνας οὐ κοσμεῖται

γεννητός ὁ κατ' αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος, ὁ καθ' 100
μοίωσιν ἀναπεπλασμένος τέλειος ἐπ[ουράνιος], κατ' οὐδεμίαν
πίνοιαν ἐνδεέστερος τῆς ἀγεννήτου δυνάμεως γενόμενος. τουέστιν ὃ λέγουσιν ,Ἐγὼ καὶ σὺ ἕν, πρὸ ἐμοῦ σύ, τὸ μετὰ σὲ
γώ'. αὕτη, φησίν, ἐστὶ δύναμις μία, διῃρημένη ἄνω, κάτω,
ὑτὴν γεννῶσα, αὐτὴν αὔξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα, αὐτὴν εὑρί- 105
κουσα, αὐτῆς μήτηρ οὖσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς
ύζυγος, αὐτῆς θυγάτηρ, αὐτῆς υἱός, μήτηρ, πατὴρ ἕν, οὖσα
ίζα τῶν ὅλων.

Phil. VI, 13 p. 166: Τῶν δὲ ἓξ δυνάμεων τούτων καὶ τῆς
βδόμης τῆς μετὰ τῶν ἓξ καλεῖ τὴν πρώτην συζυγίαν Νοῦν καὶ 110
Επίνοιαν, οὐρανὸν καὶ γῆν· καὶ τὸν μὲν ἄρσενα ἄνωθεν ἐπι-
λέπειν καὶ προνοεῖν τῆς συζύγου, τὴν δὲ γῆν ὑποδέχεσθαι
άτω τοὺς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ νοεροὺς καταφερομένους τῇ γῇ
υγγενεῖς καρπούς. διὰ τοῦτο, φησίν, ἀποβλέπων, πολλάκις ὁ
όγος πρὸς τὰ ἐκ Νοὸς καὶ Ἐπινοίας γεγεννημένα, τουτέστιν ἐξ 115
ὐρανοῦ καὶ γῆς, λέγει· ,Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι
ύριος ἐλάλησεν. Υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέ-
ησαν' (Ies. I, 2). ὁ δὲ λέγων ταῦτα, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύ-
αμίς ἐστιν, ὁ Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος· αὐτὸς γὰρ αἴτιος
ούτων τῶν καλῶν, ὧν ἐπήνεσε Μωσῆς καὶ εἶπε καλὰ λίαν 120
Gen. I, 31). ἡ δὲ Φωνὴ καὶ τὸ Ὄνομα· ἥλιος καὶ σελήνη.
δὲ Λογισμὸς καὶ ἡ Ἐνθύμησις· ἀὴρ καὶ ὕδωρ. ἐν δὲ τού-
οις ἅπασιν ἐμμέμικται καὶ κέκραται, ὡς ἔφην, ἡ μεγάλη δύ-
αμις ἡ ἀπέραντος, ὁ Ἑστώς.

Phil. VI, 14 p. 167 sq.: ἑβδόμη δὲ αὕτη δύναμις, ἥτις 125
ἦν δύναμις ὑπάρχουσα ἐν τῇ ἀπεράντῳ δυνάμει, ἥτις γέγονε
πρὸ πάντων τῶν αἰώνων. αὕτη ἐστί, φησίν, ἡ ἑβδόμη δύνα-
μις, περὶ ἧς λέγει Μωσῆς· ,καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο
ἐπάνω τοῦ ὕδατος' (Gen. I, 2). τουτέστι, φησί, τὸ πνεῦμα τὸ
πάντα ἔχον ἐν ἑαυτῷ, εἰκὼν τῆς ἀπεράντου δυνάμεως, περὶ ἧς 130
ὁ Σίμων λέγει ,Εἰκὼν ἐξ ἀφθάρτου μορφῆς, κοσμοῦσα μόνη
πάντα'. αὕτη γὰρ ἡ δύναμις ἡ ἐπιφερομένη ἐπάνω τοῦ ὕδα-
τος ἐξ ἀφθάρτου, φησί, γεγεννημένη μορφῆς κοσμεῖ μόνη
πάντα. τοιαύτης οὖν τινὸς καὶ παραπλησίου τῆς κατασκευῆς
τοῦ κόσμου γενομένης παρ' αὐτοῖς, ἔπλασε, φησίν, ὁ θεὸς τὸν 135
ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών (Gen. II, 7)· ἔπλασε δὲ
οὐχ ἁπλοῦν, ἀλλὰ διπλοῦν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν
(Gen. I, 26). εἰκὼν δέ ἐστι τὸ πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω

τοῦ ὕδατος, ὃ ἐὰν μὴ ἐξεικονισθῇ, μετὰ τοῦ κόσμου ἀπολεῖται,
140 δυνάμει μεῖναν μόνον καὶ μὴ ἐνεργείᾳ γενόμενον. τοῦτό ἐστι,
φησί, τὸ εἰρημένον ‚ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν‘
(1 Cor. XI, 32). ἐὰν δὲ ἐξεικονισθῇ καὶ γένηται ἀπὸ στιγμῆς
ἀμερίστου, ὡς γέγραπται ἐν τῇ Ἀποφάσει, τὸ μικρὸν μέγα γε-
νήσεται· τὸ δὲ μέγα ἔσται εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα καὶ ἀπα-
145 ράλλακτον τὸν μηκέτι γινόμενον.

Phil. VI, 17 p. 172: ἐὰν γὰρ μὴ στρέφηται ἡ φλογίνη
ῥομφαία (Gen. III, 24), φθαρήσεται καὶ ἀπολεῖται τὸ καλὸν
ἐκεῖνο ξύλον· ἐὰν δὲ στρέφηται εἰς σπέρμα καὶ γάλα, ὁ δυ-
νάμει ἐν τούτοις κατακείμενος λόγος τοῦ προσήκοντος καὶ τό-
150 πος κυρίου, ἐν ᾧ γεννᾶται λόγος ψυχῶν, ἀρξάμενος ὢν ἀπὸ
σπινθῆρος ἐλαχίστου παντελῶς μεγαλυνθήσεται καὶ αὐξήσει
καὶ ἔσται δύναμις ἀπέραντος ἀπαράλλακτος αἰῶνι ἀπαραλλάκτῳ
μηκέτι γινομένῳ εἰς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα.

L. 11. ἄξων τε emendavi, ἀπό τε cod. et ed. pr., uncis inclusit ed. Gottg. 11. 12. πνευμάτων ἀπεσταλμένων male coniunxerunt edd. 12. γεγονότων, ἀγεννήτων em. ed. pr., γεγονότων, γεννητῶν cod., γεννητῶν, ἀγεννήτων ed. Gottg. 13. ὡρῶν. στιγμῆς ἀμερίστου ἐξῆς scripsi, neque puncto posito post ἀμερίστου, neque ἐξῆς mutato in ἐξ ἧς (edd.). 14. ἐξέρχεται emendavi, ἐξάρχεται cod. et edd. 16. 17. ἑαυτῇ ἐπίνοια μέγεθός τε ἀκατάληπτον emendavi, ἑαυτῇ ἐπίνοιαν μέγεθός τι ἀκατ. cod., αὐτῇ τῇ ἐπινοίᾳ μέγ. τι ἀκ. coniecit Miller, ἑαυτῆς ἐπινοίᾳ μέγ. τι ἀκ. coniecit Roeper.

l. 30. ἀπὸ emendavi, ὑπὸ cod. et edd. 32. 33. τῶν ὁρατῶν em. edd., τὸν ἀόρατον cod. 33. 34. πεφευγὸς edd., πεφευγῶς cod. 34. εἰ cod. et ed. pr., ἢ ed. Gottg. 35. ὄντων edd., ὅλων cod. 36. κρυφίων καὶ φανερῶν em. ed. Gottg., κρυφίως καὶ φανερῶς cod. et ed. pr.

l. 40. 41. νοῦν (cf. l. 46) αὐτὸ ἐνεργὸν (cf. l. 43) καὶ ἦχον καὶ ἀναριθμητὸν ἀριθμὸν emendavi, ὧν αὐτὸς ἐνήχων καὶ ἤχων καὶ ἀριθμητῶν ἀριθμῶν cod. et ed. pr., ὡσαύτως ἐνήχων καὶ ἀνήχων, ἀριθμητῶν καὶ ἀριθμῶν ed. Gottg. 41. 42. τέλειον νοερὸν em. ed. Gottg., τελείων νοερῶν cod. et ed. pr. 45. τὰ ὁρατὰ καὶ (cf. X, 12 p. 318 sq.) add. ed. Gottg., om. cod. et ed. pr. 46. νώματος αἶσαν (cf. VII, 29 p. 252, 9) ed. Gottg., γνώμην ἴσην cod. et ed. pr.

l. 52. ὧν ἡ μία em. edd., ὧν, ἡ μία cod. 57. πατὴρ ὁ em. edd., πατέρα ὁ cod. 58. τρέφων τὰ em. edd., τρέφοντα cod. 64. αὐτὸς cod., αὐτῷ suasit ed. pr., recepit ed. Gottg. 65. αὐτὴν em. ed. Gottg., αὐτὴ cod. et ed. pr. ὀνομάσαι em. ed. Gottg., ὀνομάσει cod., ὀνομάσειε coniecit ed. pr. 66. ἀπὸ (cf. l. 64) emendavi,

ὑπὸ cod. et edd. 67. ἐπίνοια edd., ἐπίνοιαν cod. 72. ἀπ' em. edd., ἂν cod. 73. εὑρίσκεται emendavi, εὑρίσκεσθαι cod. et edd. οὗτος cod. et ed. pr., οὕτως ed. Gottg. 74. ἀχώριστα cod., χωριστὰ δ' seu χωριστὰ γὰρ coniecit ed. pr., ἃ χωριστὰ ed. Gottg.

l. 79. ὁ ἀγέννητος (cf. X, 12 p. 319, 34, ubi ed. Gottg. posuit ὁ γεννητὸς), ὁ γεννητὸς cod. et edd., γέγονεν addere voluit ed. pr. 80. συζυγίας. X, 12 p. 319, 35. 36 συζυγίαν. 81. Ὄνομα cod. et edd., Ἔννοιαν Theodoret. haer. fab. I, 1. 84. Στάντα ed. pr. in margine, ed. Gottg. in textu, om. cod. 85. ὅς (cf. X, 12 p. 319, 39) em. ed. Gottg., ὡς cod. et ed. pr. 85. νοῶν (cf. l. 40. 46) emendavi, ὢν (iam Millero suspectum) cod. et edd. 87. καὶ ante οὐδὲν cod. (in margine) et edd. 88. ἀπαραλλάκτου edd., ἀπαραλάκτου cod. καὶ (cf. X, 12 p. 319, 43) ante ἀπεράντου ed. Gottg., om. cod. et ed. pr. 91. ἣ em. ed. Gottg., ἡ cod. et ed. pr.

l. 100. ὁ γεννητὸς em. ed. Gottg., ὁ ἀγέννητος cod. et ed. pr. 101. κατ' οὐδεμίαν em. ed. Gottg., κατὰ δὲ μίαν cod. et ed. pr. 103. τὸ em. edd., τῷ cod. 105—107. αὐτὴν et α'τῆς ed. pr., αὐτὴν et αὐτῆς cod. et ed. Gottg. 106. 107. μήτηρ πατὴρ ἕν, οὖσα scripsi, μήτηρ, πατήρ, ἓν οὖσα ed. pr., μήτηρ, πατήρ, ἕν, οὖσα ed. Gottg.

l. 112. ὑποδέχεσθαι edd., ὑποδέχεται cod. 115. Ἐπινοίας edd., ἐπινοίας cod. 119. ὁ Ἑστὼς em. ed. Gottg., Ἑστὼς cod. et ed. pr.

l. 129. 130. τὸ πάντα ἔχον edd., τῷ πάντα ἔχειν cod. 138. τὸ ἐπιφερόμενον edd., τοῦ ἐπιφερομένου cod. 144. 145. ἀπαράλλακτον edd., ἀπαράλακτον cod. 145. τὸν μηκέτι γινόμενον emendavi (cf. l. 152. 153), τὸ μηκ. γιν. cod. et edd.

l. 148. στρέφηται edd., στρέφεται cod. 149. λόγος cod. et ed. pr., λόγου ed. Gottg. 149. 150. τύπος emendavi, τόπου cod. et edd. cf. VI, 16 p. 170, 97. 98: ἐὰν οὖν τύχῃ τοῦ λόγου τοῦ προσήκοντος καὶ διδασκαλίας (= τύπου κυρίου). 150. ψυχῶν cod. et ed. pr., τυχὼν ed. Gottg. ὢν cod. et ed. pr., ὡς ed. Gottg. 152. ἀπαράλλακτος αἰῶνι ἀπαραλλάκτῳ ed. pr., ἀπαράλακτος αἰῶνι ἀπαραλάκτῳ cod., ἀπαράλλακτος, [ἴση καὶ ὁμοία] αἰῶνι ἀπαραλλάκτῳ ed. Gottg.

In dieser „grossen Erklärung“ erkennt man wohl immer och den Magier Simon, von welchem gleich anfangs (Phil. 'I, 9 p. 162) gesagt wird: ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἑστώς, τάς, στησόμενος. Aber wie der Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος über en einfachen Ἑστώς, so geht der Simon der grossen Apophais überhaupt über den wirklichen Simon weit hinaus. Das Veibliche in der Gottheit ist nicht mehr die einfache Ennoia oder Sophia), welche dem Willen des Urvaters zuvorkommt, en ersten Anstoss zu der Körperwelt giebt und in derelben gefangen gehalten wird. Vielmehr eine unbegreifliche ιγή als die Eine Wurzel des Seins, die ungezeugte, unermess-

liche Kraft, welche zwei Schösslinge hat, nach oben eine grosse Kraft, den männlichen *Νοῦς*, nach unten die weibliche *Ἐπίνοια*, die erste Syzygie, welcher zwei weitere Syzygien: *Φωνὴ* und *Ὄνομα*, *Λογισμὸς* und *Ἐνθύμησις* nachfolgen (Z. 81 f. 121 f.). Nichts mehr von jenem Falle des ewig Weiblichen, welcher der ganzen älteren Gnosis zu Grunde liegt. Vielmehr eine metaphysische Entfaltung, wie bei Aristoteles *ὕλη* und *εἶδος*, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, *κίνησις* und *πρῶτον κινοῦν* auf einander folgen. Bei dem Simon der Apophasis finden wir auch nicht mehr einfach den Urvater, welcher in die schlecht geschaffene und schlecht verwaltete Welt selbst herabsteigt, um als der Hestōs in Simon zu erscheinen, seine Ennoia und was ihr verwandt ist zu erlösen. Vielmehr bei der Entfaltung der Ur-Einheit zur Ur-Zweiheit erscheint in der Mitte der „Vater", erst von der *Ἐπίνοια* so genannt, der *Ἑστώς*, *Στάς*, *Στησόμενος*, welcher auch in den beiden folgenden Syzygien hervortritt und zu ihnen als die 7te Kraft hinzukommt (Z. 57 f.). Dieser Hestōs bleibt allerdings nicht stehen in der „ungezeugten Kraft" und deren 6 Auswüchsen, aber er wartet nicht erst den Gipfel der Verschlechterung des Kosmos ab, um in demselben zu erscheinen. Als *Στὰς* stand er schon bei der Weltschöpfung unten in dem Fluss der Gewässer als der auf den Gewässern Dahinfahrende, Gen. 1, 2 (Z. 95. 127 f.). Die ganze Entwickelung der Menschheit begleitet er als der *Στησόμενος*, dessen Ziel die Ausgestaltung oder Vollendung ist (Z. 97 f.). So spricht er zu der unermesslichen Urkraft: „Ich und du eins, vor mir du, was nach dir ist, ich". Die besondre Erscheinung in Simon geht schon vollständig auf in die allgemeine Erscheinung in Welt und Meuschheit. Die lebendige Anschauung, welche hier, wie bei den Naassenern u. s. w. (s. o. S. 252 f.), schon des Gedankens Blässe weicht, wird dann gewissermassen ergänzt, aber auf bezeichnende Weise durch Anschluss an das Urfeuer der stoischen Philosophie. Auch dieser Simon lehrt ja ein Urfeuer, welchem er von vorn herein zwei Seiten giebt, eine verborgene, das Princip des Unsichtbaren, eine offenbare, das Princip des Sichtbaren; ein Feuer, welches wirksamer Nus ist (entsprechend der Syzygie des Nus und der Epinoia), Schall (entsprechend der Syzygie von Stimmen und Namen), unzähl-

bare Zahl (entsprechend der Syzygie von *Λογισμὸς* und *Ἐνθύμησις*), vgl. Z. 39 f. Da löst sich die Gnosis auf in Philosophie, und es ist bezeichnend, dass wir wenigstens den Hestōs als den ersten Gott, welchem als zweiter der Demiurg folgt, wiederfinden bei dem Philosophen Numenios [796]). Von höherer Ursprünglichkeit kann bei dem Simon der Apophasis ebenso wenig die Rede sein, wie bei den Naassenern des Hippolytus II.

2. Der Valentinianismus des Hippolytus.

Was Hippolytus I über Valentin's Leben berichtet, ist bereits (S. 284 f.) verwerthet worden. Ueber Valentin's Lehre erfahren wir von ihm etwa Folgendes: Valentinus war mehr Pythagoreer als Christ und trug eine arithmetische Irrlehre vor [797]). Er lehrte ein Pleroma und 30 Aeonen in Syzygien [798]). Die 30 Aeonen, bestehend aus einer Ogdoas, einer Dekas und einer Dodekas, werden übereinstimmend mit Ptolemäus (s. o. S. 351) angegeben. Aber der letzte Aeon, die Sophia, kommt, wie in dem älteren Valentinianismus (s. o. S. 311), wirklich zu Falle und wird noch nicht unterschieden von der Achamot als der untern Sophia [799]). Merklich ist

---

796) Vgl. E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860, S. 94.

797) Philaster haer. 38: Post istum (Cerinthum) Valentinus quidam surrexit, Pythagoricus magis quam Christianus, vanam quandam et perniciosam doctrinam eructans, id est numerositatis, novam fallaciam praedicans, multorumque animas ignorantium captivavit.

798) Pseudo-Tertullianus c. 12: introducit enim Pleroma et Aeones XXX; exponit autem hos per syzygias, id est coniugationes quasdam. Ueber eine Ungenauigkeit bei Philaster vgl. Lipsius I, 153 f.

799) Pseudo-Tertullianus: Tricesimum autem Aeonem Bythum illum videre voluisse et ad videndum illum ausum esse in superiora conscendere, et quoniam ad magnitudinem ipsius videndam capax non fuit, in defectione fuisse et paene dissolutum esse, nisi qui missus ad constabiliendum illum, ille, quem appellat Horon, confirmasset illum dicto Iao pronuntiato. istum autem Aeonem in defectionem factum Achamoth dicit in passionibus desiderii quibusdam fuisse et ex passionibus materias edidisse. expavit enim, inquit, et extimuit et contristatus est et ex his passionibus concepit et edidit. Die Nichtunterscheidung einer obern und einer untern Sophia hat schon Lipsius (I, 154 f.) als ein Zeichen grösserer Einfachheit bemerkt.

erst ihre Unterscheidung von ihrem Erzeugniss, dem Schöpfer dieser unvollkommenen Körperwelt [800]). Christus, der Gesandte des Bythos, brachte vom Himmel herab einen pneumatischen Leib, welcher durch die Maria hindurchging, wie Wasser durch einen Kanal [801]). Keine Auferstehung des Fleisches [802]). Von Gesetz und Propheten ist nur einiges anzunehmen [803]). In wesentlicher Uebereinstimmung mit der Quellenschrift des Irenäus (s. o. S. 308) lässt Hippolytus I mehr als dreissig

---

[800]) Pseudo-Tertullianus fährt fort: Hinc (l. Hic) fecit caelum et terram et mare et omnia quaecunque sunt in eis, ob quam causam omnia infirma esse et fragilia et caduca et mortalia, quaecunque sunt ab ipso facta, quoniam quidem ipse fuerit de defectione conceptus atque prolatus. hunc tamen instituisse istum mundum ex his materiis, quas Achamoth vel pavendo vel timendo vel contristando vel sudando praestiterat. nam ex pavore, inquit, tenebrae factae sunt, ex timore et ignorantia spiritus nequitiae et malignitatis, ex tristitia et lacrimis humida fontium, fluminum materia marisque. Das sudando stammt aus der Einwendung des Irenäus I, 4, 4: die Achamot müsse in ihrer Angst wohl auch geschwitzt haben, woher die süssen Wasser im Unterschiede von den salzigen aus ihren Thränen.

[801]) Pseudo-Tertullianus: Christum autem missum ab illo propatore, qui est Bythos. hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale nescio quod corpus de caelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse nihil inde vel accipientem vel mutuantem. Philaster: dicit autem Christum a patre, quem Profundum nomine appellat, ad totius mundi salutem fuisse dimissum, deque caelo eum carnem detulisse, nihil autem accepisse de sancta virgine, sed ut aquam per rivum, ita transisse per eam affirmat. Epiphanius Haer. XXXI, 7: *φασὶ δὲ ἄνωθεν κατενηνοχέναι* (Christum) *τὸ σῶμα καὶ ὡς διὰ σωλῆνος ὕδωρ διὰ Μαρίας τῆς παρθένου διεληλυθέναι, μηδὲν δὲ ἀπὸ τῆς παρθενικῆς μήτρας εἰληφέναι, ἄλλα ἄνωθεν τὸ σῶμα ἔχειν, ὡς προεῖπον.* Von der ptolemäischen Unterscheidung des Christus und des Soter u. s. w. weiss Hippolytus I bei Valentinus selbst noch nichts, vgl. Lipsius (I, 154).

[802]) Pseudo-Tertullianus: resurrectionem huius carnis negat, sed alterius. Philaster: animam autem solam salvari, corpus autem hominis non salvari arbitratur. Epiphanius l. l.: *τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται, φάσκοντές τι μυθῶδες καὶ ληρῶδες, μὴ τὸ σῶμα τοῦτο ἀνίστασθαι, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὃ δὴ πνευματικὸν καλοῦσι.*

[803]) Pseudo-Tertullianus: legis et prophetarum quaedam probat, quaedam improbat, id est omnia improbat, dum quaedam reprobat. Ein eigener Zusatz Pseudo-Tertullian's wird sein: evangelium habet etiam suum praeter haec nostra.

Aeonen [804]) und die Unterscheidung der Sophia als des 30ten Aeon von der wirklich gefallenen Sophia [805]) erst durch Ptolemäus und Secundus eingeführt sein. Begreiflich ist es, dass Hippolytus I den „glänzenden Lehrer", dessen Namen Irenäus I, 11, 3 nicht angab, als Herakleon verstand [806]). Den Schluss machen

---

[804]) Pseudo-Tertullianus c. 13: Post hunc (Valentinum) extiterunt Ptolemaeus et Secundus haeretici, qui cum Valentino per omnia consentiunt, in illo solo differunt. nam cum Valentinus Aeonas tantum XXX finxisset, isti addiderunt alios complures; quatuor enim primum, deinde alios quatuor (octo codd.) adgregaverunt (eine verworrene Wiedergabe des alten Berichtes, s. o. S. 308, Z. 34, 37, und der Unterscheidung einer ersten und einer zweiten Tetras bei Ptolemäus (s. o. S. 351). Philaster haer. 39. 40: alii sunt successores ipsius (Valentini): Ptolemaeus, qui doctrinam aeque vanam intulit dicens, quatuor esse Aeonas et alios quatuor, novum quid volens commenti falsi decernere, quam Valentinus doctor eius est ementitus. Post hunc quidam Secundus nomine Aeonas similiter factos adserit, tamen infinitos. Epiphanius stellt Haer. XXXIII den Ptolemäus vorläufig nach Irenäus I, 12, 1, dann nach dem Briefe an die Flora dar. Den Secundus hat er Haer. XXXII, 1. 2 nach Irenäus I, 11, 2 dargestellt.

[805]) Pseudo-Tertullianus fährt fort: et quod dicit Valentinus Aeonem tricesimũm excessisse de Pleromate, ut in defectionem, negant isti; non enim ex illa triaconta de fuisse hunc qui fuerit in defectionem propter desiderium videndi propatoris. Epiphanius Haer. XXXII, 2: φάσκει δὲ τὸ ὑστέρημα μετὰ τοὺς τριάκοντα αἰῶνας γεγενῆσθαι. Philaster bringt diesen Zug nicht, dagegen haer. 40 von Secundus: Christum autem quasi per phantasiam apparuisse, id est veluti umbram humano generi, et non veram carnem hominis habuisse suspicatur.

[806]) Pseudo-Tertullianus c. 14 giebt dem Herakleon wenigstens die Stelle des „glänzenden Lehrers", berichtet aber, wie wir sehen werden, aus wirklicher Sachkenntniss, anders als Irenäus I, 11, 3, nämlich: Extitit praeterea Heracleon alter haereticus, qui cum Valentino paria sentit, sed novitate pronuntiationis vult videre alia sentire. introducit enim inprimis illud fuisse quod pronuntiat (τὸ ἀποφαινόμενον) et deinde ex illa monade duo, ac deinde reliquos Aeonas. deinde introducit totum Valentinum. Mehr mit Irenäus I, 11, 3 stimmt Philaster: Post hunc (Secundum) Heracleon discipulus ipsius surrexit dicens principium esse unum, quem dominum appellat, deinde de hoc natum aliud, deque his duobus generationem multorum asserit principiorum, cum suis itidem delirans doctoribus. Epiphanius bringt den Herakleon erst Haer. XXXVI nach den Markosiern und Kolarbasiern. Was er als Herakleon's Lehre mittheilt, ist aus Irenäus I, 12, 4 (s. Anm. 622). 11, 5 u. s. w. zusammengestellt (s. Lipsius I, 168 f.), ohne eigene Sachkenntniss zu beweisen.

Marcus und Kolarbasos, deren wahre Folge geradezu umgestellt ist[807]).

Hippolytus II (Phil. VI, 3) will dem Valentinus nachweisen, dass aus den h. Schriften sein Dogma nicht besteht, sondern aus platonischen und pythagoreischen Dogmen, wie denn auch Secundus, Ptolemäus und Herakleon dasselbe, wie die hellenischen Weisen, nur mit andern Worten, vorbrachten (Phil. VI, 4), und von den Schülern des Marcus und Kolarbasus einige der Magie und pythagoreischer Zahlenlehre sich zuwandten (Phil. VI, 5). Die Darstellung Valentin's Phil. VI, 31—37. X, 13 geht denn auch darauf hinaus, seine Häresie auf Pythagoreismus und Platonismus zurückzuführen. Diese Darstellung setzt wohl die des Irenäus voraus, ist aber sehr eigenthümlich, wogegen bei den Schülern Secundus, dem „glänzenden Lehrer", und Ptolemäus Phil. VI, 38 nur Irenäus I, 11, 2—12, 1, noch dazu ohne Unterscheidung des Ptolemäus selbst und seiner Fortbildner, ausgebeutet, auch über Marcus Phil. VI, 39—55 doch wesentlich Irenäus I, 13—20 ausgeschrieben wird. Nachdem Hippolytus II Phil. VI, 21—28 namentlich den Pythagoreismus noch einmal dargestellt hat, beginnt er Phil. VI, 29 p. 184: *Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθηγησαμένοις, ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο.* Von Herakleon und Ptolemäus erfahren wir Phil. VI, 35 p. 195, dass sie zu dem italiotischen Zweige des Valentinianismus gehören, von Ptolemäus Phil. VI, 38 p. 198 die ungenaue Angabe, dass er von Secundus ein Zeitgenosse war, p. 199, 20 die noch ungenauere, dass *οἱ περὶ τὸν Πτολεμαῖον* dem Bythos zwei *συζύγους* geben (s. Anm. 76 und S. 368). Aber Herakleon wird weiterhin nicht mehr genannt. Hat nun wohl auch Hippolytus II den „glänzenden Lehrer", welchen Irenäus I, 11, 3 nicht nannte, auf Herakleon gedeutet (s. Anm. 74), so ist es doch von vorn herein unwahrscheinlich, dass er in seinem zweiten häreseologischen Werke über diesen bedeutenden gnostischen Zeitgenossen nichts Eigenes

---

[807]) Vgl. Pseudo-Tertullianus c. 15, Philaster haer. 42. 43, s. o. S. 288 f. 369. und Anm. 639. 640.

vorzubringen gewusst haben sollte. Die ansprechende Vermuthung von Lipsius (I, 171, 1), dass Hippolytus II die Lehre Valentin's selbst in der Fassung Herakleon's, des Hauptvalentinianers seiner Zeit, wiedergegeben habe, ist wirklich gebilligt worden von G. Heinrici (die valentinian. Gnosis und die h. Schrift S. 38, 1), welchem wir jedoch nicht folgen können, wenn er (a. a. O. S. 33, 2) in dem Berichte Phil. VI, 29—36 von der Darstellung des Hippolytus II selbst zwei Quellenschriften unterscheiden will, einen ungenannten Gewährsmann (A) und eine gnostische Grundschrift (B). Mit Sicherheit kann ich nichts weiter unterscheiden, als die neue Darstellung des Hippolytus II nach damaliger Fassung des Valentinianismus und die ältere Darstellung des Irenäus nach der Fassung des Ptolemäus, auf welche mitunter Rücksicht genommen wird (vgl. Phil. VI, 29 p. 185, 6 sq., c. 31 p. 188, 11 sq. mit Irenäus I, 11, 5. 1, 1; Phil. VI, 30 p. 187, 63 sq. mit Irenäus I, 1, 2).

Den Valentinus lässt Hippolytus II Phil. VI, 29—37 beginnen mit einem ungezeugten Allerzeuger, mit dem unvergänglichen und unbegreiflichen *Πατήρ*, welchen einige seiner Schüler unweiblich und ohne eine weibliche Genossin (*ἄθηλυν καὶ ἄζυγον καὶ μόνον*) sein lassen, andre mit der *Σιγή* als seiner Syzygos ausstatten [808]). Letzteres ist sachlich die gangbare Lehre der Valentinianer. Ersteres wird von Irenäus noch als vereinzelte Lehre derselben angeführt [809]).

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister.

Da der Urvater die Einsamkeit nicht liebte (*φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν*), brachte er das Schönste und Vollkommenste, was er

---

[808]) Phil. VI, 29 p. 185: *οἱ δὲ ἀδύνατον νομίζοντες δύνασθαι ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλως τῶν γεγενημένων γενέσθαι τινός, καὶ τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων, ἵνα γένηται πατήρ, Σιγὴν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν σύζυγον.* VI, 31 p. 188: *τινὲς δὲ συνυπάρχειν τῷ Πατρὶ Σιγὴν καὶ σὺν αὐτοῖς καταριθμεῖσθαι τοὺς Αἰῶνας θέλουσιν.* Vgl. auch X, 13 p. 319 sq.

[809]) Adv. haer. I, 11, 5: *οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρενα μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι. ἄλλοι δὲ ἀρρενόθηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι, ἑρμαφροδίτου φύσιν αὐτῷ προσάπτοντες.* So Hippolytus selbst Phil. VI, 38 p. 199: *οἱ μὲν αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρενα μήτε θῆλυν.*

in sich hatte, durch Zeugung hervor. „Denn Liebe war er ganz, die Liebe aber ist nicht Liebe, wenn nicht das Geliebte da ist". Ganz so, wie Pseudo-Tertullianus bei Herakleon das Eine Urwesen zunächst eine Dyas hervorgebracht haben lässt (s. Anm. 806), bringt auch hier der (Ur)vater zunächst die Dyas von *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* hervor, diese erste Dyas, dem Vater nachahmend, den *Λόγος* und die *Ζωή*, die zweite Dyas eine dritte, den *Ἄνθρωπος* und die *Ἐκκλησία*. Dem Vater für solche Fruchtbarkeit dankend, bringen dann der *Νοῦς* und die *Ἀλήθεια* eine vollkommene Zahl, zehn Aeonen hervor, ebenso der *Λόγος* und die *Ζωή* eine unvollkommene Zwölfzahl, die Dekas und die Dodekas, sonst ganz wie in dem älteren Valentinianismus, aber nach dem Urvater zusammen nur 28 Aeonen. Die Abweichung von dem älteren Valentinianismus, welcher die Dekas von dem *Λόγος* und der *Ζωή* hergeleitet hatte (s. o. S. 307. 351), bemerkt Hippolytus II nicht, wohl aber erwähnt er c. 30 als die Lehre „Andrer" die Herleitung der Dodekas von dem *Ἄνθρωπος* und der *Ἐκκλησία* (mitunter auch von dem *Λόγος* und der *Ζωή*). Den Fall der Sophia, hier des 28ten Aeons nach dem Urvater, stellt er eigenthümlich dar. Die Sophia merkte, dass der ungezeugte Vater ohne Syzygie, die gezeugten Aeonen *κατὰ συζυγίαν* zeugen, wollte jenem nachahmen und brachte ohne ihren *σύζυγος* hervor, freilich nur eine Fehlgeburt, *οὐσίαν ἄμορφον καὶ ἀκατασκεύαστον*. Da nun mit der Sophia Unwissenheit, mit ihrem Erzeugnisse Gestaltlosigkeit in das Pleroma eingetreten war, baten alle Aeonen den Urvater, die betrübte Sophia zu beruhigen. Nach seinem Geheisse brachten der *Νοῦς* und die *Ἀλήθεια* noch die Syzygie des *Χριστὸς* und des *Πνεῦμα ἅγιον* (weiblich gedacht) hervor, zur Gestaltung und Scheidung (*διαίρεσις*) der Fehlgeburt und zur Tröstung und Beruhigung der seufzenden Sophia. So erst ward die Zahl von 30 Aeonen voll, wobei wieder die ältere Lehre von der Einzählung des Urvaters mit der Sige und dem Abschluss der Zahl 30 vor jenem Paare als abweichende Ansicht „Einiger" erwähnt wird (c. 31). Christus und die heilige Ruach scheiden die Fehlgeburt der Sophia aus dem Pleroma. Damit deren Gestaltlosigkeit den vollkommenen Aeonen überhaupt nicht erscheine, bringt der Vater selbst noch einen vollkommenen

Aeon hervor, den *Σταυρός*, welcher der *Ὅρος τοῦ πληρώματος* wird und alle 30 Aeonen in sich schliesst, übrigens auch *Μετοχεὺς* heisst (vgl. o. S. 353). Ausserhalb des Horos oder des Pleroma beginnt die Ogdoas mit der fehlgeborenen Sophia, welche Christus zu einem vollkommenen, keinem innerhalb des Pleroma nachstehenden Aeon gestaltet, worauf auch hier Christus mit der heiligen Ruach in das Pleroma hinaufläuft[810]. In gesicherter Symphonie beschliessen alle Aeonen, dem Vater eine gemeinsame Frucht darzubringen. So ward hervorgebracht *ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός, ὁ Ἰησοῦς*. Von dem Christus und der heiligen Ruach verlassen, bewegt sich die niedere Sophia in Furcht, Betrübniss und grosser Verlegenheit und wendet sich flehend an den Christus. Dieser sendet im Einverständniss mit allen Aeonen Jesum, den Syzygos der Sophia da draussen[811]. Derselbe scheidet an der ihm Verlobten die Affecte aus zu festen Substanzen, so dass aus der Furcht die psychische Begierde, aus der Betrübniss die hylische, aus der Verlegenheit die dämonische wird, aus Hinwendung, Gebet und Flehen der Aufweg, die Sinnesänderung und Kraft psychischer Substanz, das Rechte[812]. Aus der Furcht, dem ersten Affecte der Sophia, stammt der Demiurg, wie die Schrift (Ps. 110, 10. Spr. Sal. 1, 7. 9, 10) sagt: *Ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου.* Feurig aber ist die psychische Substanz, welche auch Ort (der Mitte?), Hebdomas und der Alte der Tage (Dan. 7, 9. 13. 22) von den Valentinianern

---

[810]) Phil. VI, 31 p. 189: *ἀνέδραμεν ἀπὸ τῆς μεμορφωμένης ὁ Χριστὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα πρὸς τὸν Νοῦν καὶ τὴν Ἀλήθειαν ἐντὸς τοῦ Ὅρου μετὰ τῶν ἄλλων Αἰώνων δοξάζων τὸν Πατέρα.* Das Hinauflaufen Christi ist ächt valentinianisch, vgl. o. S. 308, Z. 28. 29. Anm. 630.

[811]) Phil. VI, 32 p. 190: *δεομένης οὖν αὐτῆς κατηλέησεν ὁ Χριστὸς ἐντὸς πληρώματος ὢν καὶ οἱ ἄλλοι πάντες Αἰῶνες, καὶ ἐκπέμπουσιν ἔξω τοῦ πληρώματος τὸν κοινὸν τοῦ πληρώματος καρπόν, σύζυγον τῆς ἔξω Σοφίας καὶ διορθωτὴν παθῶν ὧν ἔπαθεν ἐπιζητοῦσα τὸν Χριστόν.*

[812]) Phil. VI, 32 p. 191: *Ἐποίησεν οὖν ὡς τηλικοῦτος Αἰὼν καὶ παντὸς τοῦ πληρώματος ἔκγονος ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστάτας* (cf. not. 351, *ὑποστατικὰς* ed. Gottg.) *οὐσίας, καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν ἐπιθυμίαν* (*οὐσίαν* ed. Gottg.), *τὴν δὲ λύπην ὑλικήν, τὴν δὲ ἀπορίαν δαιμόνων, τὴν δὲ ἐπιστροφὴν καὶ δέησιν καὶ ἱκετείαν ἄνοδον* (ed. Gottg., *ὁδὸν* cod. et ed. pr.) *καὶ μετάνοιαν καὶ δύναμιν ψυχικῆς οὐσίας, ἥτις καλεῖται δεξιά.*

genannt wird. Feurig ist auch der psychische Demiurg des Kosmos (vgl. Deut. 4, 24. 9, 3. Ex. 24, 17). Nach der verzehrenden Macht des Feuers ist die Seele, d. h. der Demiurg, mitten zwischen der Ogdoas mit der Sophia und Jesu und der Hyle, sterblich, doch kann sie unsterblich werden, wenn sie sich der Ogdoas, dem Geiste, zuwendet. Des Demiurgen verschlechtertes Ebenbild scheint der Teufel zu sein, der Herrscher dieses Kosmos (aus dem Hylischen), noch schlechter der aus der dämonischen Substanz, welche aus der Verlegenheit herkommt, stammende Beelzebul [813]). Die Sophia wirkt von oben, von der Ogdoas herab bis zu der Hebdomas (des Demiurgen). Der Demiurg ist unwissend, dumm und thöricht, ein blindes Werkzeug der durch ihn wirkenden Sophia, welches sich für den alleinigen Gott erklärte [814]). Christus und die heilige Ruach, der Stauros-Horos und Jesus werden wohl die Tetraktys mit Wurzeln ewigen Lebens sein, ausser welcher die Sophia als Urheberin der jetzigen psychischen und hylischen Schöpfung genannt wird [815]). In der Ogdoas brachten die Allmutter Sophia und die gemeinsame Frucht des Pleroma (Jesus) 70 himmlische Engel hervor, Bürger des oberen Jeru-

---

[813]) Phil. VI, 33 p. 192: *ὥσπερ οὖν τῆς ψυχικῆς οὐσίας ἡ πρώτη καὶ μεγίστη δύναμις γέγονεν* (*ὁ Δημιουργός, οὕτως ἐκ τῆς ὑλικῆς γέγονεν* excidisse videntur) *εἰκὼν Διάβολος, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, τῆς δὲ τῶν δαιμόνων οὐσίας, ἥτις ἐστὶν ἐκ τῆς ἀπορίας, ὁ Βεελζεβούλ.* c. 34: *καλεῖται δὲ ἡ μὲν Σοφία πνεῦμα, ὁ δὲ Δημιουργὸς ψυχή, ὁ Διάβολος δὲ ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, Βεελζεβοὺλ δ' ὁ τῶν δαιμόνων.*

[814]) Phil. VI, 33 p. 192: *Οὐδὲν οἶδεν, λέγουσιν, ὁ Δημιουργὸς ὅλως, ᾽λλ᾽ ἔστιν ἄνους καὶ μωρὸς κατ᾽ αὐτοὺς καὶ τί πράσσει καὶ ἐργάζεται οὐκ οἶδεν. ἀγνοοῦντι δὲ αὐτῷ, ὅ τι δὴ* (edd., *ὅτι δὲ* cod.) *ποιεῖ, ἡ Σοφία ἐνήργησε πάντα καὶ ἐνίσχυσε, καὶ ἐκείνης ἐνεργούσης αὐτὸς ᾤετο ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ποιεῖν τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου. ὅθεν ἤρξατο λέγειν· ‚Ἐγὼ ὁ θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἔστιν‘* (Ies. XLV, 5). c. 34 p. 194: *μωρία δέ, φησίν, ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ Δημιουργοῦ· μωρὸς γὰρ ἦν καὶ ἄνους καὶ ἐνόμιζεν αὐτὸς δημιουργεῖν τὸν κόσμον, ἀγνοῶν ὅτι πάντα ἡ Σοφία, ἡ μήτηρ, ἡ Ὀγδοὰς ἐνεργεῖ αὐτῷ πρὸς τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου οὐκ εἰδότι.*

[815]) Phil. VI, 34 p. 192: *ἔστιν οὖν ἡ κατὰ Οὐαλεντῖνον τετρακτὺς ‚πηγή τις ἀενάου φύσεως ῥιζώματ᾽ ἔχουσα‘* (vgl. die pythagoreischen Verse Phil. VI, 23 p. 179) *καὶ ἡ Σοφία, ἀφ᾽ ἧς ἡ κτίσις ἡ ψυχικὴ καὶ ὑλικὴ συνέστηκε νῦν.* Eine andre Tetraktys wird gebildet durch die Sophia, den Demiurgen, den Teufel und Beelzebul, s. Anm. 813.

lem[816]). Der Demiurg brachte Seelen hervor, namentlich
braham und seine Kinder. Aus der hylischen und teuflischen
ubstanz schuf er den Seelen die Leiber[817]). So wohnt der
nere, psychische Mensch in einem hylischen Leibe aus teuf-
scher Substanz und kann zur Herberge der Seele allein oder
er Seele mit Dämonen oder auch der Seele mit Vernunft-
eistern werden, worin wir schon einen Nachklang aus Valen-
n's Briefen erkannten (s. Anm. 512).

Alle Propheten und das Gesetz redeten von dem thörich-
n Demiurgen her, selbst thöricht, wesshalb der Erlöser Joh.
0, 8 alle, welche vor ihm kamen, für Diebe und Räuber er-
lärt, und Paulus (Eph. 3, 9. 10) von einem den früheren
eschlechtern nicht kundgethanen Geheimniss schreibt. Als
un die Schöpfung zu Ende ging, und die Offenbarung der
öhne Gottes (Röm. 8, 19), d. h. des Demiurgen, erfolgen
llte[818]), ward Jesus geboren durch die Jungfrau Maria, über
elche nach Luc. 1, 35 der h. Geist, die Sophia, und die
raft des Höchsten, d. h. des Demiurgen, kam. Zu der Er-
eugung Jesu lässt dieser Valentinianismus die Sophia und
en Demiurgen so zusammenwirken, dass dieser den Leib be-
eitet, jene einen neuen himmlischen Logos oder einen neuen
Ienschen erschafft[819]). Bei Jesu bemerkt Hippolytus II den

[816]) Phil. VI, 34 p. 192 sq.: *ὑποδιήρηται δὲ καὶ τὰ ἐν τῇ ὀγδοάδι,
ὶ προβεβλήκασιν ἡ Σοφία, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων τῶν ζώντων* (ed.
ottg., *ζῴων τῶν* cod. et ed. pr.) *κατ' αὐτούς, καὶ ὁ κοινὸς τοῦ πληρώ-
ατος καρπὸς ὁ λόγους* (ed. Gottg., *ὁ λόγος* cod. et ed. pr.). *οἵτινές εἰσιν
γγελοι ἐπουράνιοι, πολιτευόμενοι ἐν Ἱερουσαλὴμ τῇ ἄνω τῇ ἐν οὐρανοῖς·
ὕτη γάρ ἐστιν Ἱερουσαλὴμ ἡ ἔξω Σοφία καὶ ὁ νυμφίος αὐτῆς ὁ κοινὸς*
d. Gottg., *κοινωνὸς* cod. et ed. pr.) *τοῦ πληρώματος καρπός.*

[817]) Phil. VI, 34 p. 193: *προέβαλε καὶ ὁ Δημιουργὸς ψυχάς· αὕτη
ὰρ οὐσία ψυχῶν· οὗτός ἐστι κατ' αὐτοὺς Ἀβραάμ, καὶ ταῦτα τοῦ Ἀβραὰμ
ὰ τέκνα. ἐκ τῆς ὑλικῆς οὐσίας οὖν καὶ διαβολικῆς ἐποίησεν ὁ Δημιουρ-
ὸς ταῖς ψυχαῖς τὰ σώματα* (Gen. II, 7). X, 13: *τὴν δὲ σάρκα μὴ σώ-
σθαι θέλει* (Valentinus), *δερματινὸν χιτῶνα* (Gen. III, 21) *ἀποκαλῶν καὶ
νθρωπον φθειρόμενον.* Vgl. ähnliche Lehren o. S. 245 f. und Anm. 604.

[818]) Phil. VI, 35 p. 194: *ὅτε οὖν τέλος ἔλαβεν ἡ κτίσις, καὶ ἔδει λοι-
ὸν γενέσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ Δημιουρ-
οῦ, τὴν ἐγκεκαλυμμένην, ἥν, φησίν, ἐγκεκάλυπτο ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος,
ὶ εἶχε κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν* (2 Cor. III, 15)· *ὁπότε οὖν ἔδει ἀρ-
ῆναι τὸ κάλυμμα καὶ ὀφθῆναι ταῦτα τὰ μυστήρια κτλ.*

[819]) Phil. VI, 35 p. 194 sq.: *γεγέννηται* (ed. Gottg., *γεγένηται* cod.
ed. pr.) *γὰρ (ὁ Ἰησοῦς) οὐκ ἀπὸ ὑψίστου μόνου* (ed. Gottg., *μόνον* cod.

grossen Lehrunterschied der anatolischen, durch Axionikos und Bardesianes vertretenen Schule und der italiotischen, an deren Spitze Herakleon und Ptolemäus standen. Die anatolische Schule war entschiedener doketisch und erklärte den Leib Christi für pneumatisch[820]), die italiotische ermässigte den Doketismus durch die Annahme eines psychischen Leibes[821]) und blieb der ursprünglichen Unterscheidung Christi und Jesu treuer. So wurde alles berichtigt: die Fehler innerhalb der Aeonen-Welt, in der Ogdoas (der Sophia), in der Hebdomas, da der Demiurg von der Sophia belehrt und in das Geheimniss des (Ur)vaters und der Aeonen eingeweiht ward, worauf sich seine Worte Ex. 6, 2. 3 beziehen, zuletzt auch das Untere. Wie Christus von dem Nus und der Aletheia nachträglich hervorgebracht ward, um die Leiden der fehlgeborenen Sophia zu berichtigen, so sollte der durch die Maria geborene Erlöser die Leiden der Seele berichtigen. Drei Christi: der erste von dem Nus und der Aletheia nachträglich hervorgebracht nebst der heiligen Ruach, dann die gemeinsame Frucht des Pleroma, der Gatte der Sophia ausserhalb des Pleroma, welche gleichfalls heilige Ruach heisst,

---

et ed. pr.), *ὥσπερ οἱ κατὰ τὸν Ἀδὰμ κτισθέντες ἀπὸ μόνου ἐκτίσθησαν τοῦ ὑψίστου, τουτέστιν* (*τῆς Σοφίας καὶ* del.) *τοῦ Δημιουργοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς ὁ καινὸς ἄνθρωπος* (*ὁ* add. cod. et ed. pr., del. ed. Gottg.) *ἀπὸ πνεύματος ἁγίου, τουτέστι τῆς Σοφίας καὶ τοῦ Δημιουργοῦ, ἵνα τὴν μὲν πλάσιν καὶ πατασκευὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ ὁ Δημιουργὸς καταρτίσῃ, τὴν δὲ οὐσίαν αὐτοῦ τὸ πνεῦμα παράσχῃ τὸ ἅγιον, καὶ γένηται Λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς Ὀγδοάδος γεννηθεὶς διὰ Μαρίας.* Vgl. Anm. 816.

[820]) Phil. VI, 35 p. 195: *Οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ* [*Β*]*αρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος· πνεῦμα γὰρ ἅγιον ἦλθεν ἐπὶ τὴν Μαρίαν, τουτέστιν ἡ Σοφία, καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου, ἡ δημιουργικὴ τέχνη, ἵνα διαπλασθῇ τὸ ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῇ Μαρίᾳ δοθέν.* Heinrici a. a. O. S. 34 bemerkt hier volle Uebereinstimmung mit der vorhergehenden Darstellung (s. Anm. 819). Wirklich hat Hippolytus I Valentin's Lehre so wiedergegeben, s. Anm. 801. Anders Clemens v. Alex. Strom. III, 17, 102 p. 558.

[821]) Phil. VI, 35 p. 195: *οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστὶν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος, ψυχικόν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰ κατελήλυθε, τουτέστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν, τῆς Σοφίας, καὶ γέγονε* (l. *γέγωνε? φωνὴ* add. Roeper) *τῷ ψυχικῷ καὶ ἐγήγερκεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.*

drittens der durch die Maria geborene zur Berichtigung unsrer Schöpfung[822]).

Der Valentinianismus erscheint in dieser Darstellung nüchterner, als in der phantasiereichen und geschmackvollen Fassung des Ptolemäus, welche gleichwohl zu Grunde liegt. Fehlt doch sogar der Name der Achamot. Unverkennbar ist auch das Bestreben, den Monotheismus strenger zu wahren, als es in dem Valentinianismus bisher geschehen war. Dem Urvater, dessen Bythos-Name nur Phil. VI, 30 p. 187, 82 einmal berührt wird, ist die mit ihm verbundene Sige genommen, und als das einzigartige Urwesen steht er über allen Aeonen. Alles kommt hinaus auf Fehler, deren Anfang die Sophia in dem Pleroma macht, und deren Berichtigung, auf Herstellung des Ursprünglichen, nicht mehr so, wie in dem ursprünglichen Valentinianismus, auf einen durch die Störungen vermittelten Fortschritt, auf eine durch wiederholten Fall vermittelte Entwickelung des Geistigen, auf eine über den Abfall hinübergreifende Erlösung. Das aus dem Pleroma gefallene Geistige wird nur quantitativ bereichert hergestellt. Dieser Valentinianismus scheint bereits im Altern begriffen zu sein.

---

[822]) Phil. VI, 36 p. 195 sq. ist allerdings eine valentinianische Schrift ersichtlich. Nachdem Hippolytus II die Lehrverschiedenheit über Christum bemerkt hat, fährt er fort: *ταῦτα οὖν ἐκεῖνοι ζητείτωσαν κατ᾽ αὐτοὺς καὶ εἴ τινι ἄλλῳ γένηται φίλον ζητεῖν. ἀλλ᾽ ἐπιλέγει* (scriptor Valentinianus)· *Ὡς διώρθωτο μὲν τὰ κατὰ τοὺς Αἰῶνας ἔσω σφάλματα, διώρθωτο δὲ καὶ κατὰ τὴν Ὀγδοάδα, τὴν ἔξω Σοφίαν, διώρθωτο δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἑβδομάδα· ἐδιδάχθη γὰρ ὑπὸ τῆς Σοφίας ὁ Δημιουργός, ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτὸς θεὸς μόνος, ὡς ἐνόμιζε, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερος οὐκ ἔστιν, ἀλλ᾽ ἔγνω διδαχθεὶς ὑπὸ τῆς Σοφίας τὸν κρείττονα. — — ἔδει οὖν διωρθωμένων τῶν ἄνω κατὰ τὴν αὐτὴν ἀκολουθίαν καὶ τὰ ἐνθάδε τυχεῖν διορθώσεως. τούτου χάριν ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ σωτὴρ διὰ τῆς Μαρίας, ἵνα διορθώσηται τὰ ἐνθάδε, ὥσπερ ὁ Χριστὸς ὁ ἄνωθεν ἐπιπροβληθεὶς ὑπὸ τοῦ Νοὸς καὶ τῆς Ἀληθείας διωρθώσατο τὰ πάθη τῆς ἔξω Σοφίας, τουτέστι τοῦ ἐκτρώματος· καὶ πάλιν ὁ διὰ Μαρίας γεγεννημένος ὁ σωτὴρ ἦλθε διορθώσασθαι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς. εἰσὶν οὖν* (κατ᾽ αὐτοὺς) *τρεῖς Χριστοί· ὁ ἐπιπροβληθεὶς ὑπὸ τοῦ Νοὸς καὶ τῆς Ἀληθείας μετὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός, ἰσόζυγος τῆς ἔξω Σοφίας, ἥτις καλεῖται καὶ αὐτὴ Πνεῦμα Ἅγιον ὑποδεέστερον τοῦ πρώτου, καὶ τρίτος ὁ διὰ Μαρίας γεννηθεὶς εἰς ἐπανόρθωσιν τῆς κτίσεως τῆς καθ᾽ ἡμᾶς.* Alles kommt hier auf „Berichtigungen von Fehlern“ hinaus.

Ist nun der von Irenäus (II, 4, 1) noch beiläufig neben Ptolemäus erwähnte Herakleon wirklich der Vertreter dieses alternden Valentinianismus? Pseudo-Tertullianus (s. Anm. 806) spricht für diese nahe liegende Vermuthung. Aber wenn Herakleon doch erst bei der Taufe den Logos der Sophia, den obern Christus oder Soter auf Jesum mit einem psychischen Leibe herabkommen liess (s. Anm. 821), so kann er mit der hier dargestellten Lehre, dass die Ogdoas-Sophia durch die Maria Jesum, dessen Leib von dem Demiurgen bereitet ward, als den neuen Menschen und Ogdoas-Logos hervorbrachte (s. Anm. 819), nur so vereinigt werden, dass dem Logos der Sophia (wie das Höhere in Jesu übereinstimmend genannt wird), in der Geburt Jesu die Stätte bloss vorbereitet ward, welche er erst bei der Taufe wirklich einnahm. Es wird eine minder bedeutende Darstellung aus Herakleon's Schule gewesen sein, an welche sich Hippolytus II gehalten hat, oder der Herakleonismus hat in seiner Darstellung beträchtlich verloren. Bedeutender ist auf alle Fälle, was wir noch von Herakleon selbst besitzen.

3. Der Valentinianer Herakleon.

Von Herakleon haben wir noch beträchtliche Bruchstücke, deren Sammlung durch J. E. Grabe (Spicilegium ss. Patrum ut et haereticorum, seculi II. Tom. I, Oxon 1700, p. 80—117. 236) bis jetzt fast unverändert abgedruckt worden ist in den Ausgaben des Irenäus von R. Massuet und A. Stieren. Wenigstens etwas berichtigt und vermehrt lauten diese Bruchstücke, welche sich namentlich auf das Johannes-Evangelium beziehen, wie folgt:

ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ.

Ad. Matth. III, 11. 12.

Clemens Alex. Excerpt. ex prophet. §. 25 p. 995: *Ὁ Ἰωάννης φησὶν ὅτι ‚ἐγὼ μὲν ὑμᾶς ὕδατι βαπτίζω, ἔρχεται δέ μου*
5 *ὀπίσω ὁ βαπτίζων ὑμᾶς ἐν πνεύματι καὶ πυρί‘. πυρὶ δὲ*

1. *ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ.* Origenes in Ioan. Tom. VI, 8 (Opp. IV, 117): *ἐν οἷς καταλέλοιπεν* (Heracleon) *ὑπομνήμασιν* (p. 476, 13. 14).
2. Ad Matth. III, 11. 12 (cf. p. 473, 2. 3 *τὸ ἀποστολικόν*), non ad Luc. III, 16.

οὐδένα ἐβάπτισε. ἔνιοι δέ, ὥς φησιν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο, οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν.

Ad Luc. XII, 8. 9. 11.

Clemens Alex. Strom. IV, 9, 73. 74 p. 595 sq.: Τοῦτον 5 ἐξηγούμενος τὸν τόπον Ἡρακλέων ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος κατὰ λέξιν φησίν· Ὁμολογίαν εἶναι τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ. ἡ μὲν οὖν ἐν φωνῇ ὁμολογία καὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται, ἣν μόνην, φησίν, ὁμολογίαν ἡγοῦνται εἶναι οἱ πολλοί, οὐχ ὑγιῶς. δύνανται 10 δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑποκριταὶ ὁμολογεῖν. ἀλλ' οὐδὲ εὑρεθήσεται οὗτος ὁ λόγος καθολικῶς εἰρημένος. οὐ γὰρ πάντες οἱ σωζόμενοι ὡμολόγησαν τὴν διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογίαν καὶ ἐξῆλθον, ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευὶς καὶ ἄλλοι πολλοί. καί ἐστιν ἡ διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογία οὐ κα- 15 θολική, ἀλλὰ μερική· καθολικὴ δέ, ἣν νῦν λέγει, τὴν ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλοις τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως. ἕπεται δὲ ταύτῃ τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἡ μερικὴ ἡ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν, ἐὰν δέῃ καὶ ὁ λόγος αἱρῇ. ὁμολογήσει γὰρ οὗτος καὶ τῇ φωνῇ, ὀρθῶς προομολογήσας πρότερον τῇ διαθέσει. καὶ καλῶς ἐπὶ τῶν 20 ὁμολογούντων ,ἐν ἐμοί' εἶπεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀρνουμένων τό ,ἐμέ προσέθηκεν. οὗτοι γάρ, κἂν τῇ φωνῇ ὁμολογήσωσιν αὐτόν, ἀρνοῦνται αὐτὸν τῇ πράξει μὴ ὁμολογοῦντες. μόνοι δ' ἐν αὐτῷ ὁμολογοῦσιν οἱ ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ὁμολογίᾳ καὶ πράξει βιοῦντες, ἐν οἷς καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ ἐνειλημμένος αὐτοῖς καὶ ἐχόμενος 25 ὑπὸ τούτων. διόπερ ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐδέποτε δύναται. ἀρνοῦνται δὲ αὐτὸν οἱ μὴ ὄντες ἐν αὐτῷ. οὐ γὰρ εἶπεν ,Ὃς ἀρνήσεται ἐν ἐμοί', ἀλλ' ,ἐμέ'. οὐδεὶς γάρ ποτε ὢν ἐν αὐτῷ ἀρνεῖται αὐτόν. τὸ δέ ,Ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων', καὶ τῶν σωζομένων καὶ τῶν ἐθνικῶν δὲ ὁμοίως, παρ' οἷς μὲν καὶ τῇ 30 πολιτείᾳ, παρ' οἷς δὲ καὶ τῇ φωνῇ. διόπερ ἀρνήσασθαι αὐτὸν οὐδέποτε δύνανται, ἀρνοῦνται δὲ αὐτὸν οἱ μὴ ὄντες ἐν αὐτῷ.

2 Tim. II, 13.

Ad Ioan. I, 3.

Origenes in Ioan. Tom. II, 8 (Opp. IV, 66 sq.): Βιαίως δὲ οἶμαι καὶ χωρὶς μαρτυρίου τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι 35 γνώριμον Ἡρακλέωνα διηγούμενον τό ,Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο'

19. αἱρῇ em. Grab., αἰρῇ edd., αἰτῇ suasit Sylberg. 25. αὐτοῖς suasit Grabe, αὐτοὺς edd.

ἐξειληφέναι πάντα τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐκκλείοντα
τῶν πάντων τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ ὑποθέσει αὐτοῦ τὰ τοῦ κόσμου
καὶ τῶν ἐν αὐτῷ διαφέροντα. φησὶ γὰρ οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ
ἐν τῷ αἰῶνι γεγονέναι διὰ τοῦ Λόγου, ἅτινα οἴεται πρὸ τοῦ
5 Λόγου γεγονέναι. ἀναιδέστερον δὲ ἱστάμενος πρὸς τό ‚καὶ
χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν‘ μηδὲ εὐλαβούμενος τό ‚Μὴ προσ-
θῇς τοῖς λόγοις αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἐλέγξῃ σε, καὶ ψευδὴς γένῃ‘,
προστίθησι τῷ ‚οὐδὲ ἕν‘ ‚τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν τῇ κτίσει‘.
καὶ ἐπειδὴ προφανῆ ἐστι τὰ ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγόμενα σφόδρα βε-
10 βιασμένα καὶ παρὰ τὴν ἐνάργειαν ἐπαγγελλόμενα, εἰ τὰ νομι-
ζόμενα αὐτῷ θεῖα ἐκκλείεται τῶν ‚πάντων‘, τὰ δέ, ὡς ἐκεῖνος
οἴεται, παντελῶς φθειρόμενα κυρίως ‚πάντα‘ καλεῖται, οὐκ
ἐπιδιατριπτέον τῇ ἀνατροπῇ τῶν αὐτόθεν τὴν ἀτοπίαν ἐπιφαι-
νόντων. οἷον δὲ καὶ τῷ τῆς γραφῆς ‚χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
15 οὐδὲ ἕν‘ προστιθέντα αὐτὸν ἄνευ παραμυθίας τῆς ἀπὸ τῆς
γραφῆς τό ‚τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει‘ μηδὲ μετὰ πιθα-
νότητος ἀποφαίνεσθαι, πιστεύεσθαι ἀξιοῦντα ὁμοίως προφή-
ταις ἢ ἀποστόλοις τοῖς μετ᾽ ἐξουσίας καὶ ἀνυπευθύνως κατα-
λείπουσι τοῖς καθ᾽ αὐτοὺς καὶ μεθ᾽ αὐτοὺς σωτήρια γράμματα.
20 ἔτι δὲ ἰδίως καὶ τοῦ ‚πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο‘ ἐξήκουσε φά-
σκων, τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ
Δημιουργῷ τὸν Λόγον ὄντα εἶναι οὐ τὸν ἀφ᾽ οὗ ἢ ὑφ᾽ οὗ,
ἀλλὰ τὸν δι᾽ οὗ, περιττὴν ἐν τῇ συνηθείᾳ φράσιν ἐκδεχόμενος
τὸ γεγραμμένον. εἰ γάρ, ὡς νοεῖ, ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων
25 ἦν, ἔδει διὰ τοῦ Δημιουργοῦ γεγράφθαι πάντα γεγονέναι
ὑπὸ τοῦ Λόγου, οὐχὶ δὲ ἀνάπαλιν διὰ τοῦ Λόγου ὑπὸ
τοῦ Δημιουργοῦ. καὶ ἡμεῖς μὲν τῇ ‚δι᾽ οὗ‘ χρησάμενοι ἀκο-
λούθως τῇ συνηθείᾳ οὐκ ἀμάρτυρον τὴν ἐκδοχὴν ἀφήκαμεν.
ἐκεῖνος δὲ πρὸς τῷ μὴ παραμεμυθῆσθαι ἀπὸ τῶν θείων γραμ-
30 μάτων τὸν καθ᾽ ἑαυτὸν νοῦν φαίνεται καὶ ὑποπτεύσας τὸ ἀλη-
θὲς καὶ ἀναιδῶς αὐτῷ ἀντιβλέψας. φησὶ γὰρ ὅτι οὐχ ὡς ὑπ᾽

Prov. XXX, 6.

2. αὐτοῦ scripsi, αὑτοῦ edd. 3. διαφέροντα γάρ φησιν cod. Bodl. 6. μηδὲ cod. Bodl. Barb. Ruae., μὴ cod. Reg. Grab. 10. ἐνάργειαν Bodl. Barb., Grab. Ruae., ἐνέργειαν Reg. Huet. 14. τῷ emendavi, τὸ edd. τῆς γραφῆς Ruae., τῆς γραφῆς λεγούσης secundum cod. 2280 Grabe. 22. εἶναι Bodl. Barb. Ru., om. Reg. Huet. Grab. 23. περιττὴν emendavi, περὶ τῶν edd. φράσιν Bodl. Barb. Grab. Ru., φάσιν Reg. 27. ἡμεῖς edd., ὑμεῖς mendose Grabe. 29. πρὸς τῷ coniecid Ruae., πρὸς τὸ Bodl. Barb. Grab. 30. νοῦν Bodl. Barb. Huet. Grab. Ru., οὖν Reg.

ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ Λόγος, ἵν' οὕτω νοηθῇ τό ‚δι' αὐτοῦ', ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος ἕτερος ἐποίει. οὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ ἐλέγξαι τὸ μὴ τὸν Δημιουργὸν ὑπηρέτην τοῦ Λόγου γεγενημένον τὸν κόσμον πεποιηκέναι καὶ ἀποδεικνύναι ὅτι ὑπηρέτης τοῦ Δημιουργοῦ γενόμενος ὁ Λόγος τὸν 5 κόσμον κατεσκεύασε.

Ad Ioan. I, 3. 4.

Origenes in Ioan. Tom. II, 15 (Opp. IV, 73 sq.): Πάνυ δὲ βιαίως κατὰ τὸν τόπον γενόμενος ὁ Ἡρακλέων τό ‚ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν' ἐξείληφεν ἀντὶ τοῦ ‚ἐν αὐτῷ' εἰς τοὺς 10 ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς, οἱονεὶ ταὐτὸν νομίσας εἶναι τὸν Λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς, εἰ καὶ μὴ σαφῶς ταῦτ' εἴρηκε. καὶ ὥσπερ αἰτιολογῶν φησίν· ‚Αὐτὸς γὰρ τὴν πρώτην μόρφωσιν τὴν κατὰ τὴν γένεσιν αὐτοῖς παρέσχε, τὰ ὑπ' ἄλλου σπαρέντα εἰς μορφὴν καὶ εἰς φωτισμὸν καὶ παραγραφὴν ἰδίαν 15 ἀγαγὼν καὶ ἀναδείξας'.

Ad Ioan. I, 16—18.

Origenes in Ioan. Tom. VI, 2 (Opp. IV, 102 sq.): Οὐχ ὑγιῶς δὲ ὁ Ἡρακλέων ὑπολαμβάνει, ‚Οὐδεὶς τὸν θεὸν ἑώρακεν πώποτε' καὶ τὰ ἑξῆς φάσκων εἰρῆσθαι οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ, 20 ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ. εἰ γὰρ καὶ κατ' αὐτὸν τό ‚ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἡ χάρις δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο' ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ εἴρηται, πῶς οὐκ ἀκόλουθον, τὸν ἐκ τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ εἰληφότα 25 καὶ χάριν δευτέραν ἐπὶ προτέρας χάριτος ὁμολογοῦντά τε διὰ Μωσέως μὲν δεδόσθαι τὸν νόμον, τὴν δὲ χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ γεγονέναι ἐκ τῶν ἀπὸ τοῦ πληρώματος εἰς αὐτὸν ἐληλυθότων νενοηκέναι, πῶς τὸν θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, καὶ τὸ τὸν μονογενῆ εἰς τὸν κόλπον ὄντα τοῦ 30 πατρὸς τὴν ἐξήγησιν αὐτῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ πληρώματος εἰληφόσι παραδεδωκέναι; οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐξηγήσατο ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ὡς οὐδενὸς ἐπιτηδείου πρότερον γεγενημένου λαβεῖν ἃ τοῖς ἀποστόλοις διηγήσατο.

15. σπαρέντα em. Stieren (vel παρεθέντα!), παρέντα edd.
20. 21. οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ em. Grabe (in vers.) Ruae., οὐκ ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ edd. (Stieren etiam in versione). 32. ὁ ὢν Bodl. Ruae., om. Huet. 33. οὐδενὸς Barb. (in margine) Ruae., οὐδὲν Huet. 34. ἃ Bodl. Ruae., ὑπὸ Huet.

Ad Ioan. I, 17.

Photius Epi. 134 ad Protospatharium: *Οὐδὲ γὰρ ἐφ' ὕβρει καὶ διαβολῇ τοῦ νόμου τό ‚Ἡ χάρις δὲ καὶ ἀλήθεια δι' Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο' τοῖς εὐαγγελικοῖς θεσμοῖς περιήρμοσεν.* 5 *Ἡρακλέων γὰρ ἂν οὕτως εἴποι καὶ οἱ παῖδες Ἡρακλέωνος.*

Ad Ioan. I, 21. 23.

Origenes in Ioan. Tom. VI, 8 (Opp. IV, 117): *Ἔλαθε δὲ τοὺς πολλοὺς ἡ διαφορὰ τοῦ ‚Ὁ προφήτης' καὶ ‚Προφήτης', ὡς καὶ τὸν Ἡρακλέωνα, ὅστις αὐταῖς λέξεσί φησιν· ‚Ὡς ἄρα* 10 *Ἰωάννης ὡμολόγησε μὴ εἶναι ὁ Χριστός, ἀλλὰ μηδὲ προφήτης μηδὲ Ἠλίας'. καὶ δέον αὐτὸν οὕτως ἐκλαβόντα ἐξετάσαι τὰ κατὰ τοὺς τόπους, πότερον ἀληθεύει λέγων μὴ εἶναι προφήτης μηδὲ Ἠλίας, ἢ οὔ. ὁ δὲ μὴ ἐπιστήσας τοῖς τόποις ἐν οἷς καταλέλοιπεν ὑπομνήμασιν ἀνεξετάστως παρελήλυθε τὰ τοιαῦτα,* 15 *σφόδρα ὀλίγα καὶ μὴ βεβασανισμένα ἐν τοῖς ἑξῆς εἰπών, περὶ ὧν εὐθέως ἐροῦμεν.*

Origenes in Ioan. Tom. VI, 12 (Opp. IV, 120 sq.): *Δυσφημότερον δὲ ὁ Ἡρακλέων περὶ Ἰωάννου καὶ τῶν προφητῶν διαλαμβάνων φησὶν ὅτι ὁ λόγος μὲν ὁ σωτήρ ἐστιν, φωνὴ δὲ* 20 *ἡ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡ διὰ Ἰωάννου διανοουμένη, ἦχος δὲ πᾶσα προφητικὴ τάξις.*

Origenes in Ioan. Tom. VI, 12 (Opp. IV, 121): *Οὐκ οἶδα δ' ὅπως χωρὶς πάσης κατασκευῆς ἀποφαίνεται, τὴν φωνήν, οἰκειοτέραν οὖσαν τῷ λόγῳ, λόγον γίνεσθαι, ὡς καὶ τὴν γυναῖκα* 25 *εἰς ἄνδρα μετατίθεσθαι. καὶ ὡς ἐξουσίαν ἔχων τοῦ δογματίζειν καὶ πιστεύεσθαι καὶ προκόπτειν τῷ ἤχῳ φησὶν ἔσεσθαι τὴν εἰς φωνὴν μεταβολήν, μαθητοῦ μὲν χώραν διδοὺς τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον φωνῇ, δούλου δὲ τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν.*

Matth. XI, 9. 14. XVII, 12. Origenes in Ioan. Tom. VI, 12 (Opp. IV, 121 sq.): *Ὁ* 30 *μὲν γὰρ σωτὴρ κατὰ τὸν Ἡρακλέωνά φησιν αὐτὸν καὶ προφήτην*

2. Protospatharium scripsi secutus Renatum Massuet in Stiereni editione II, p. 132, Aspatharium (i. e. *ἀ σπαθάριον*) Rich. Montacutius in editione Photii epistularum, Lond. 1651, p. 178, et Grabe (Spicileg. II, 117).

6—16. hoc fragmentum Grabe non edidit. 9. *ἄρα* Bodl. Ruae., *ἄρ' εἰ* Huet. 12. *λέγων* Bodl. Ruae., *ἢ λέγων* edd. priores. 13. *ἢ οὔ. ὁ δὲ μὴ ἐπιστήσας* em. Ruae., *ἢ οὔ. ὁ δὲ ἐπιστήσας* Bodl., *ἢ οὐδὲ ἐπιστήσας* edd. priores.

28. *δούλου* emendavi, *ἢ δούλου* (repetita littera *η* edd.).

καὶ Ἠλίαν· αὐτὸς δὲ ἑκάτερον τούτων ἀρνεῖται. καὶ προφήτην μὲν καὶ Ἠλίαν ὁ σωτὴρ ἐπὰν αὐτὸν λέγῃ, οὐκ αὐτόν, ἀλλὰ τὰ περὶ αὐτόν, φησί, διδάσκει· ὅταν δὲ μείζονα προφητῶν καὶ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, τότε αὐτὸν τὸν Ἰωάννην χαρακτηρίζει. αὐτὸς δέ, φησί, περὶ ἑαυτοῦ ἐρωτώμενος ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης 5 οὐ τὰ περὶ αὐτόν. ὅσην δὲ βάσανον ἡμεῖς κατὰ τὸ δυνατὸν πεποιήμεθα, οὐδὲν ἀπαραμύθητον ἐῶντες τῶν λεγομένων ὅρων συγκρῖναι τοῖς ὑπὸ Ἡρακλέωνος, ἅτε οὐκ ἐξουσίαν ἔχοντος τοῦ λέγειν ὃ βούλεται, ἀποφανθεῖσε. πῶς γὰρ ὅτι περὶ αὐτόν ἐστι τὸ Ἠλίαν αὐτὸν καὶ προφήτην εἶναι, καὶ περὶ αὐτοῦ τὸ φωνὴν 10 αὐτὸν εἶναι βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὐδὲ κατὰ τὸ τυχὸν πειρᾶται ἀποδεικνύναι, ἀλλὰ χρῆται παραδείγματι ὅτι τὰ περὶ αὐτὸν οἱονεὶ ἐνδυμάτα ἦν ἕτερα αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἂν ἐπερωτηθεὶς περὶ τῶν ἐνδυμάτων, εἰ αὐτὸς εἴη τὰ ἐνδύματα, ἀπεκρίθη ἂν τὸ ναί. πῶς γὰρ ἐνδύματα τὸ εἶναι τὸν Ἠλίαν τὸν μέλλοντα ἔρχεσθαι 15 Ἰωάννου, οὐ πάνυ τι κατ' αὐτὸν θεωρῶ. — — ἔτι δὲ οὐ μόνος Ἡρακλέων, ἀλλ' ὅσον ἐπ' ἐμῇ ἱστορίᾳ καὶ πάντες οἱ ἑτερόδοξοι, εὐτελῆ ἀμφιβολίαν διαστείλασθαι μὴ δεδυνημένοι, μείζονα Ἠλίου καὶ πάντων τῶν προφητῶν τὸν Ἰωάννην ὑπειλήφασι διὰ τό ‚Μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδείς 20 ἐστιν', οὐχ ὁρῶντες ὅτι ἀληθῶς τό ‚Οὐδεὶς μείζων Ἰωάννου ἐν γεννητοῖς γυναικῶν' διχῶς γίνεται, οὐ μόνον τῷ αὐτὸν εἶναι πάντων μείζονα, ἀλλὰ καὶ τῷ ἴσους αὐτῷ εἶναί τινας. ἀληθὲς γάρ, ἴσων ὄντων αὐτῷ πολλῶν προφητῶν, κατὰ τὴν δεδομένην αὐτῷ χάριν τὸ μηδένα τούτου μείζονα εἶναι. οἴεται δε τὸ κα- 25 τασκευάζεσθαι τὸ μείζονα εἶναι προφητεύεσθαι ὑπὸ Ἠσαΐου, ὡς μηδενὸς ταύτης τῆς τιμῆς ἠξιωμένου ὑπὸ θεοῦ τῶν πώποτε προφητευσάντων, ἀληθῶς ὡς καταφρονῶν τῆς παλαιᾶς χρηματιζούσης διαθήκης. — — καὶ ταῦτα δὲ εἰς ἔλεγχον τῆς προπετείας τοῦ ἀποφηναμένου μηδένα πλὴν Ἰωάννου προφητεύεσθαι 30 εἰρήσθω, ταῦτα εἰρηκότος ἐν τῷ θέλειν αὐτὸν διηγεῖσθαι τί τό ‚Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ'.

Matth. XI, 11. — Matth. XI, 11.

Ad Ioan. I, 25.

Origenes in Ioan. Tom. VI, 13 (Opp. IV, 125): παραδεξάμενος δὲ ὁ Ἡρακλέων τὸν τῶν Φαρισαίων λόγον ὡς ὑγιῶς 35

3. αὐτόν emendavi, αὐτοῦ edd. 26. εἶναι προφητεύεσθαι Bodl. Ruae., προφητεύεται Huet. 28. ἀληθῶς Bodl. Ruae., ἀληθῶς δὲ Huet. 29. 30. προπετείας em. Ruae., προφητείας edd. priores.

εἰρημένον περὶ τοῦ ὀφείλεσθαι τὸ βαπτίζειν Χριστῷ καὶ Ἡλίᾳ καὶ παντὶ προφήτῃ αὐταῖς λέξεσί φησιν· ‚Οἷς μόνοις ὀφείλεται τὸ βαπτίζειν'. καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων μὲν ἡμῖν ἔναγχος ἐλεγχόμενος, μάλιστα δὲ ὅτι κοινότερον τὸν προφήτην νενόηκεν 5 *(οὐ γὰρ ἔχει δεῖξαί τινα τῶν προφητῶν βαπτίσαντα), οὐκ ἀπιθάνως δέ φησι πυνθάνεσθαι τοὺς Φαρισαίους κατὰ τὴν αὐτῶν πανουργίαν, οὐχὶ ὡς μαθεῖν θέλοντας.*

Ad Ioan. I, 26. 27.

Origenes in Ioan. Tom. VI, 15 (Opp. IV, 130): *Ὁ μὲν* 10 *Ἡρακλέων οἴεται ὅτι ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων, ἀλλ' ὃ αὐτὸς ἐβούλετο, ἑαυτὸν λανθάνων ὅτι κατηγορεῖ τοῦ προφήτου ἀμαθίας, εἴγε ἄλλο ἐρωτώμενος περὶ ἄλλου ἀποκρίνεται.*

Origenes in Ioan. Tom. VI, 23 (Opp. IV, 138 sq.): *Ὁ δὲ* 15 *Ἡρακλέων τό ‚Μέσος ὑμῶν ἕστηκε' φησὶν ἀντὶ τοῦ· ἤδη πάρεστι καὶ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἀνθρώποις καὶ ἐμφανής ἐστιν ἤδη πᾶσιν ὑμῖν. — — καὶ τί με δεῖ καθ' ἕκαστον ἀποδεικνύναι, δυσεξαρίθμητον ὄντως, παραστῆσαι ἐναργῶς δυνάμενον ὅτι ἀεὶ ἐν ἀνθρώποις ἦν πρὸς τὸ ἐλέγξαι οὐχ ὑγιῶς* 20 *εἰρημένον τό ‚Ἤδη πάρεστι καὶ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἀνθρώποις' εἰς διήγησιν παρὰ τῷ Ἡρακλέωνι τοῦ ‚Μέσος ὑμῶν ἕστηκε'. οὐκ ἀπιθάνως δὲ παρ' αὐτῷ λέγεται ὅτι τό ‚Ὀπίσω μου ἐρχόμενος' τὸ πρόδρομον εἶναι τὸν Ἰωάννην τοῦ Χριστοῦ δηλοῖ. ἀληθῶς γὰρ ὡσπερεὶ οἰκέτης ἐστὶ προτρέχων τοῦ κυ-* 25 *ρίου, πολὺ δὲ ἁπλούστερον τό ‚Οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος' ἐξείληφεν ὅτι οὐδὲ τῆς ἀτιμοτάτης ὑπηρεσίας τῆς πρὸς τὸν Χριστὸν ἄξιος εἶναι διὰ τούτων ὁ βαπτιστὴς ὁμολογεῖ. πλὴν μετὰ ταύτην τὴν ἐκδοχὴν οὐκ ἀπιθάνως ὑποβέβληκε τό ‚Οὐκ ἐγώ εἰμι ἄξιος, ἵνα δι' ἐμὲ* 30 *κατέλθῃ ἀπὸ μεγέθους καὶ σάρκα λάβῃ ὡς ὑπόδημα, περὶ ἧς ἐγὼ λόγον ἀποδοῦναι οὐ δύναμαι οὐδὲ διηγῆσαι ἢ ἐπιλῦσαι τὴν περὶ αὐτῆς οἰκονομίαν'. ἁδρότερον δὲ καὶ μεγαλοφυέστερον ὁ αὐτὸς Ἡρακλέων κόσμον τὸ ὑπόδημα ἐκδεξάμενος μετέστη ἐπὶ τὸ ἀσεβέστερον ἀποφήνασθαι, ταῦτα πάντα δεῖν ἀκούεσθαι* 35 *καὶ περὶ τοῦ προσώπου τοῦ διὰ Ἰωάννου νοουμένου. οἴεται*

18. *δυσεξαρίθμητον ὄντως* Ruae., *δυσεξαριθμήτου ὄντος* Bodl. 19. *ἀνθρώποις* Bodl., *ἀνθρώπῳ* Ruae. 20. 21. *ἀνθρώποις* emendavi, *ἀνθρώπῳ* edd. 35. *τοῦ προσώπου* emendavi, *τούτου προσώπου* edd.

γὰρ τὸν Δημιουργὸν τοῦ κόσμου ἐλάττονα ὄντα τοῦ Χριστοῦ τοῦτο ὁμολογεῖν διὰ τούτων τῶν λέξεων, ὅπερ ἐστὶ πάντων ἀσεβέστατον. ὁ γὰρ πέμψας αὐτὸν πατήρ, ὁ τῶν ζώντων θεός, ὡς αὐτὸς Ἰησοῦς μαρτυρεῖ, τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἰσαὰκ καὶ τοῦ Ἰακώβ, ὁ διὰ τοῦτο κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι πε- 5 πoίηκεν αὐτά, οὗτος καὶ μόνος ἀγαθὸς καὶ μείζων τοῦ πεμφθέντος. εἰ δὲ καί, ὡς προειρήκαμεν, ἁδρότερον νενόηται καὶ πᾶς ὁ κόσμος ὑπόδημα εἶναι τοῦ Ἰησοῦ τῷ Ἡρακλέωνι, ἀλλ' οὐκ οἶμαι δεῖν συγκατατίθεσθαι. — — πῶς δὲ μετὰ τοῦ τὸν ὅλον κόσμον ὑπόδημα νοεῖσθαι τοῦ Ἰησοῦ παραστῆσαι νοήσεται τό ‚Οὐχὶ 10 τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ, λέγει κύριος';

Matth. XXII, 32. XIX, 17. Ioan. XIV, 28. Ierem. XXIII, 24.

Ad Ioan. I, 29.

Origenes in Ioan. Tom. VI, 38 (Opp. IV, 159): Πάλιν ἐν τῷ τόπῳ ὁ Ἡρακλέων γενόμενος χωρὶς πάσης κατασκευῆς καὶ παραθέσεως μαρτυρίων ἀποφαίνεται ὅτι τὸ μέν ‚Ἀμνὸς τοῦ 15 θεοῦ' ὡς προφήτης φησὶν ὁ Ἰωάννης. τὸ δέ ‚Ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου' ὡς περισσότερον προφήτου. καὶ οἴεται τὸ μὲν πρότερον περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ λέγεσθαι, τὸ δὲ δεύτερον περὶ τοῦ ἐν τῷ σώματι, τῷ τὸν ἀμνὸν ἀτελῆ εἶναι ἐν τῷ τῶν προβάτων γένει, οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα παραθέσει τοῦ ἐνοι- 20 κοῦντος αὐτῷ. ‚Τὸ δὲ τέλειον εἰ ἐβούλετο', φησί, ‚τῷ σώματι μαρτυρῆσαι, κριὸν εἶπεν ἂν τὸ μέλλον θύεσθαι'. οὐχ ἡγοῦμαι δὲ εἶναι ἀναγκαῖον μετὰ τηλικαύτας γεγενημένας ἐξετάσεις ταὐτίζειν περὶ τὸν τόπον ἀγωνιζομένους πρὸς τὰ εὐτελῶς ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέωνος εἰρημένα. μόνον δὲ τοῦτο ἐπισημειωτέον, ὅτι 25 ὥσπερ μόγις ἐχώρησεν ὁ κόσμος τὸν κενώσαντα ἑαυτόν, οὕτως ἀμνοῦ καὶ οὐ κριοῦ ἐδεήθη, ἵνα ἀρθῇ αὐτοῦ ἡ ἁμαρτία.

Matth. XI, 11.

Ad Ioan. II, 12.

Origenes in Ioan. Tom. X, 9 (Opp. IV, 170): Ὁ μέντοιγε Ἡρακλέων τό ‚Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναούμ' αὐτὸς 30 διηγούμενος ἄλλης πάλιν οἰκονομίας ἀρχήν φησι δηλοῦσθαι, οὐκ ἀργῶς τοῦ ‚Κατέβη' εἰρημένου. καί φησι τὴν Καφαρναοὺμ

8. τοῦ Ἰησοῦ emendavi, τῷ Ἰησοῦ edd.
17. περισσότερον edd., περισσότερος suasit Grabe. 21. 22. τῷ σώματι μαρτυρῆσαι, κριὸν εἶπεν ἂν Bodl. Grab. Ruae., τῷ σῶμα· τὸ μαρτυρῆσαι, κριὸν εἰπεῖν αὐτὸ Reg. Huet. 23. 24. ταυτίζειν Bodl. Ruae., τάζειν Reg., ἐξετάζειν suasit Huet. 26. μόγις Bodl. Ruae., μόλις Reg. 27. αὐτοῦ ἡ ἁμαρτία Bodl. Ruae., om. Reg.

σημαίνειν ταῦτα τὰ ἔσχατα τοῦ κόσμου, ταῦτα τὰ ὑλικά, εἰς ἃ κατῆλθε. καὶ διὰ τὸ ἀνοίκειον, φησίν, εἶναι τὸν τόπον οὐδὲ πεποιηκώς τι λέγεται ἐν αὐτῇ ἢ λελαληκώς.

Ibid. p. 171: *Ταῦτα δὲ πάντα περὶ τῶν ἐν Καφαρναοὺμ* 5 *τῷ σωτῆρι εἰρημένων καὶ πεπραγμένων παρεστησάμην ὑπὲρ τοῦ ἐλέγξαι τὴν Ἡρακλέωνος ἑρμηνείαν λέγοντος· ‚Διὰ τοῦτο οὐδὲ πεποιηκώς τι λέγεται ἐν αὐτῇ ἢ λελαληκώς‘.*

Ad Ioan. II, 13.

Origenes in Ioan. Tom. X, 14 (Opp. IV, 179 sq.): *Ὁ* 10 *μέντοιγε Ἡρακλέων ‚Αὕτη‘, φησίν, ‚ἡ μεγάλη ἑορτή· τοῦ γὰρ πάθους τοῦ σωτῆρος τύπος ἦν, ὅτε οὐ μόνον ἀνῃρεῖτο τὸ πρόβατον, ἀλλὰ καὶ ἀνάπαυσιν παρεῖχεν ἐσθιόμενον. καὶ θυόμενον μὲν τὸ πάθος τοῦ σωτῆρος τὸ ἐν κόσμῳ ἐσήμαινεν, ἐσθιόμενον δὲ τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ‘. παρεθέμεθα δὲ αὐτοῦ* 15 *τὴν λέξιν, ἵνα ὡς ἐν τηλικούτοις ἀναστρέφειν τὸν ἄνδρα παρερριμμένως καὶ ὑδαρῶς μετὰ μηδενὸς κατασκευαστικοῦ θεωρήσαντες μᾶλλον αὐτοῦ καταφρονήσωμεν.*

Ad Ioan. II, 14.

Origenes in Ioan. Tom. X, 19 (Opp. IV, 194 sq.): *Ἴδωμεν* 20 *δὲ καὶ τὰ Ἡρακλέωνος, ὅς φησι τὴν εἰς Ἱεροσόλυμα ἄνοδον σημαίνειν τὴν ἀπὸ τῶν ὑλικῶν εἰς τὸν ψυχικὸν τόπον, τυγχάνοντα εἰκόνα τῆς Ἱερουσαλήμ, ἀνάβασιν τοῦ κυρίου. τὸ δέ ‚Εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ‘ καὶ οὐχὶ ‚τῷ ναῷ‘ οἴεται εἰρῆσθαι ὑπὲρ τοῦ μὴ τὴν κλῆσιν μόνην νοηθῆναι τὴν χωρὶς πνεύματος βοη-* 25 *θεῖσθαι ὑπὸ τοῦ κυρίου. ἡγεῖται γὰρ τὰ μὲν ἅγια τῶν ἁγίων εἶναι τὸ ἱερόν, εἰς ἃ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰσῄει, ἔνθα οἶμαι αὐτὸν λέγειν τοὺς πνευματικοὺς χωρεῖν, τὰ δὲ τοῦ προναοῦ, ὅπου καὶ οἱ Λευῖται, σύμβολον εἶναι τῶν ἔξω τοῦ πληρώματος ψυχικῶν εὑρισκομένων ἐν σωτηρίᾳ. πρὸς τούτοις τοὺς εὑρισκο-* 30 *μένους ἐν τῷ ἱερῷ πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς καθημένους κερματιστὰς ἐξεδέξατο λέγεσθαι ἀντὶ τῶν μηδὲν χάριτι διδόντων, ἀλλ' ἐμπορίαν καὶ κέρδος τὴν τῶν ξένων εἰς τὸ ἱερὸν εἴσοδον νομιζόντων, τῶν ἰδίου κέρδους καὶ φιλαργυρίας ἕνεκεν τὰς εἰς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ θυσίας*

11. *ὅτε*. fort. *ὅτι*. 13. *τὸ πάθος* Bodl. Grab. Stieren, *τοῦ πάθους* Ruae. 20. *εἰς* coniecit Grabe, ed. Ruae., om. Reg. Huet. 21. *σημαίνειν* Bodl. Grab. Ruae., *σημαίνει* Reg. 23. *τῷ ναῷ* emendavi, *τῶν ἄνω* edd. 26. *εἰσῄει* em., *εἰσίει* edd. 33. *τῶν* Grabe, *τοῦ* Ruae., Stieren.

χορηγούντων· καὶ τὸ φραγέλλιον δὲ πεποιῆσθαι ἐκ σχοινίων ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, οὐχὶ παρ' ἄλλου λαβόντος ἰδιοτρόπως ἀπαγγέλλει λέγων τὸ φραγέλλιον εἰκόνα τυγχάνειν τῆς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκφυσῶντος τοὺς χείρονας. καί φησι τὸ φραγέλλιον καὶ τὸ λίνον καὶ τὸν σινδόνα καὶ ὅσα τοιαῦτα εἰκόνας τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι τοῦ ἁγίου πνεύματος. ἔπειτα ἑαυτῷ προσείληφε τὸ μὴ γεγραμμένον, ὡς ἄρα εἰς ξύλον ἐδέδετο τὸ φραγέλλιον, ὅπερ ξύλον τύπον ἐκλαβὼν εἶναι τοῦ σταυροῦ φησὶ τούτῳ τῷ ξύλῳ ἀνηλῶσθαι καὶ ἠφανίσθαι τοὺς κυβεύοντας ἐμπόρους καὶ πᾶσαν κακίαν. καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως φλυαρῶν φησὶν ἐκ δύο τούτων πραγμάτων φραγέλλιον κατασκευάζεσθαι, ζητῶν τὸ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ γενόμενον. οὐ γὰρ ἐκ δέρματος, φησί, νεκροῦ ἐποίησεν αὐτό, ἵνα τὴν ἐκκλησίαν κατασκευάσῃ οὐκέτι λῃστῶν καὶ ἐμπόρων σπήλαιον, ἀλλὰ οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Ad Ioan. II, 17.

Origenes in Ioan. Tom. X, 19 (Opp. IV, 196): Σφόδρα δὲ ἀπαραιτήτως ὁ Ἡρακλέων οἴεται τό ‚Ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με' ἐκ προσώπου τῶν ἐκβληθέντων καὶ ἀναλωθέντων ὑπὸ τοῦ σωτῆρος δυνάμεων λέγεσθαι, μὴ δυνάμενος τὸν εἱρμὸν τῆς ἐν τῷ ψαλμῷ προφητείας τηρῆσαι. νοουμένων γὰρ ἐκ προσώπου τῶν ἐκβληθέντων καὶ ἀναλωθέντων δυνάμεων λέγεσθαι, ἀκόλουθόν ἐστι κατ' αὐτὸν καὶ τό ‚Ἔδωκαν εἰς βρῶμά μου χολήν' καὶ ἀπ' ἐκείνων λέγεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ ἀναγεγραμμένον ψαλμῷ. ἀλλ' ὡς εἰκὸς ἐτάραξεν αὐτὸν τό ‚Καταφάγεταί με', ὡς μὴ δυνάμενον ὑπὸ Χριστοῦ ἀπαγγέλλεσθαι, οὐχ ὁρῶντα τὸ ἔθος τῶν ἀνθρωποπαθῶν περὶ θεοῦ καὶ Χριστοῦ λόγων.

(Ps. LXVIII, 10.) (Ps. LXVIII, 22.)

Ad Ioan. II, 19.

Origenes in Ioan. Tom. X, 21 (Opp. IV, 199 sq.): Ὁ μέντοιγε Ἡρακλέων τό ‚Ἐν τρισί' φησὶν ἀντὶ τοῦ ‚Ἐν τρίτῃ', μὴ ἐρευνήσας, καίτοιγε ἐπιστήσας τῷ ‚Ἐν τρισί', πῶς ἐν τρισὶν ἡ ἀνάστασις ἐνεργεῖται ἡμέραις. ἔτι δὲ καὶ τὴν τρίτην φησὶ τὴν πνευματικὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ οἴονται δηλοῦσθαι τὴν τῆς

3. τυγχάνειν em. Huet. Grab. Ruae., τυγχάνει Reg. 8. ἐδέδετο τὸ φραγέλλιον, ὅπερ ξύλον Bodl. Grab. Ruae., om. Reg. Huet. 10. κυβεύοντας emendavi, κυβευτὰς edd.
21. 22. νοουμένων γὰρ Bodl. Grab. Ruae., νοούμενον Reg.
32. τῷ Bodl. (Huet. coni.) Grab. Ruae., τὸ Reg.

ἐκκλησίας ἀνάστασιν. τούτων δὲ ἀκόλουθόν ἐστι τὴν πρώτην λέγειν εἶναι τὴν χοϊκὴν ἡμέραν καὶ τὴν δευτέραν τὴν ψυχικήν, οὐ γεγενημένης τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκκλησίας ἐν αὐταῖς.

Ad Ioan. II, 20.

5 Origenes in Ioan. Tom. X, 22 (Opp. IV, 201 sq.): Ὁ μέντοιγε Ἡρακλέων μηδὲ ἐπιστήσας τῇ ἱστορίᾳ φησὶ τὸν Σολομῶντα ἐν τεσσαράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσι κατεσκευακέναι τὸν ναόν, εἰκόνα τυγχάνοντα τοῦ σωτῆρος. καὶ τὸν ς' ἀριθμὸν εἰς τὴν ὕλην, τουτέστι τὸ πλάσμα, ἀναφέρει, τὸν δὲ τῶν τεσσαράκοντα, 10 ὅ τετράς ἐστι, φησίν, ἡ ἀπρόσπλοκος, εἰς τὸ ἐμφύσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα.

Ad Ioan. IV, 6 sq.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 10. 11 (Opp. IV, 220 sq.): Ἴδωμεν δὲ καὶ τὰ Ἡρακλέωνος εἰς τοὺς τόπους, ὅστις φησὶν 15 ἄτονον καὶ πρόσκαιρον καὶ ἐπιλείπουσαν ἐκείνην γεγονέναι τὴν ζωὴν καὶ τὴν κατ' αὐτὴν δόξαν. κοσμικὴ γάρ, φησίν, ἦν, καὶ οἴεται τοῦ κοσμικὴν αὐτὴν εἶναι ἀπόδειξιν φέρειν ἐκ τοῦ θρέμματα τοῦ Ἰακὼβ ἐξ αὐτῆς πεπωκέναι. καὶ εἰ μὲν ἄτονον καὶ (1 Cor. XIII, 12.) πρόσκαιρον καὶ ἐπιλείπουσαν ἐλάμβανε τὴν ἐκ μέρους γνῶσιν (2 Cor. XII, 4.) 20 ἤτοι τῇ ἀπὸ τῶν γραφῶν συγκρίσει τῶν ἀρρήτων ῥημάτων, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, πᾶσαν τὴν νῦν δι' ἐσόπτρου καὶ αἰνίγματος γενομένην γνῶσιν καταργουμένην, ὅταν ἔλθῃ τὸ τέ- (1 Cor. XIII, 10.) λειον, οὐκ ἂν αὐτὸ ἐνεκαλεσάμην. εἰ δὲ ὑπὲρ τοῦ διαβάλλειν τὰ παλαιὰ τοῦτο ποιεῖ, ἐγκλητέος ἂν εἴη. ὃ δὲ δίδωσιν ὕδωρ 25 ὁ σωτήρ, φησὶν εἶναι ἐκ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς δυνάμεως αὐ- (Ioan. IV, 13.) τοῦ, οὐ ψευδόμενος. καὶ εἰς τό ‚Οὐ μὴ διψήσει δὲ εἰς τὸν αἰῶνα' ἀποδέδωκεν αὐταῖς λέξεσιν οὕτως· ‚Αἰώνιος γὰρ ἡ ζωὴ αὐτοῦ καὶ μηδέποτε φθειρομένη, ὡς καὶ ἡ πρώτη ἡ ἐκ τοῦ φρέατος, ἀλλὰ μένουσα. ἀναφαίρετος γὰρ ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεὰ 30 τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ μὴ ἀναλισκομένη μηδὲ φθειρομένη ἐν τῷ μετέχοντι αὐτῆς'. φθειρομένην δὲ τὴν πρώτην διδοὺς εἶναι ζωήν, εἰ μὲν τὴν κατὰ τὸ γράμμα ἔλεγε, ζητῶν τὴν περιαιρέσει τοῦ καλύμματος γινομένην, ἢ κατὰ τὸ πνεῦμα, καὶ εὑρίσκων, (Hebr. X, 1.) ὑγιῶς ἂν ἔλεγεν. εἰ δὲ πάντη φθορὰν κατηγορεῖ τῶν παλαιῶν, (Ioan. IV, 14.) 35 δῆλον ὅτι τοῦτο ποιεῖ ὡς μὴ ὁρῶν τὰ ἀγαθὰ τῶν μελλόντων ἔχειν ἐκεῖνα τὴν σκιάν. οὐκ ἀπιθάνως δὲ τό ‚ἁλλομένου'

31. μετέχοντι Bodl. Ruae., μετασχόντι Reg. Huet. Grabe, Stieren. 32. τὴν emendavi, τῇ edd. 36. ἔχειν ἐκεῖνα Grab., Ruae., ἔχειν ἐκείνων Bodl., ἔχει ἐκεῖνα Reg. Huet.

διηγήσατο καὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τοῦ ἄνωθεν ἐπιχορηγουμένου πλουσίως καὶ αὐτοὺς ἐκβλύσαι εἰς τὴν ἑτέρων αἰώνιον ζωὴν τὰ ἐπικεχορηγημένα αὐτοῖς. ἀλλὰ καὶ ἐπαινεῖ τὴν Σαμαρεῖτιν ὡσὰν ἐνδειξαμένην τὴν ἀδιάκριτον καὶ κατάλληλον τῇ φύσει αὐτῆς πίστιν μὴ διακριθεῖσαν ἐφ' οἷς ἔλεγεν αὐτῇ. εἰ 5 μὲν οὖν τὴν προαίρεσιν ἀπεδέχετο μηδὲν περὶ φύσεως αἰνιττόμενος ὡς διαφερούσης, καὶ ἡμεῖς ἂν συγκατεθέμεθα. εἰ δὲ τῇ φυσικῇ κατασκευῇ ἀναφέρει τὴν τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν, ὡς οὐ πᾶσι ταύτης παρούσης, ἀνατρεπτέον αὐτοῦ τὸν λόγον. οὐκ οἶδα δέ, πῶς ὁ Ἡρακλέων τὸ μὴ γεγραμμένον ἐκλαβών φησι 10 πρὸς τό ‚Δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ', ὡς ἄρα βραχέα διανυχθεῖσα (Ioan. IV, 15.) ὑπὸ τοῦ λόγου, ἐμίσησε καὶ τὸν τόπον ἐκείνου τοῦ λεγομένου Ἰακὼβ φρέατος. ἔτι δὲ καὶ πρὸς τό ‚Δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, (Ioan. IV, 15.) ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν' φησὶν ὅτι ταῦτα λέγει ἡ γυνὴ ἐμφαίνουσα τὸ ἐπίμοχθον καὶ δυσπόριστον καὶ 15 ἄτροφον ἐκείνου τοῦ ὕδατος. πόθεν γὰρ δεικνύναι ἔχει ἄτροφον εἶναι τὸ τοῦ Ἰακὼβ ὕδωρ; ἔτι δὲ ὁ Ἡρακλέων πρὸς τά· ‚Λέγει αὐτῇ' φησί· Δῆλον ὅτι τοιοῦτό τι λέγων· „Εἰ θέλεις λαβεῖν τοῦτο τὸ ὕδωρ, ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου" καὶ οἴεται τῆς Σαμαρείτιδος τὸν λεγόμενον ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἄνδρα τὸ 20 πλήρωμα εἶναι αὐτῆς, ἵνα σὺν ἐκείνῳ γενομένη πρὸς τὸν σωτῆρα κομίζεσθαι παρ' αὐτοῦ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν ἀνάκρασιν τὴν πρὸς τὸ πλήρωμα αὐτῆς δυνηθῇ. οὐ γὰρ περὶ ἀνδρός, φησί, κοσμικοῦ ἔλεγεν αὐτῇ ἵνα καλέσῃ, ἐπείπερ οὐκ ἠγνόει ὅτι οὐκ εἶχε νόμιμον ἄνδρα. προδήλως δὲ ἐνταῦθα 25 βιάζεται λέγων αὐτῇ τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι ‚Φώνησόν σου τὸν (Ioan. IV, 16.) ἄνδρα καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε' δηλοῦντα τὸν ἀπὸ τοῦ πληρώματος σύζυγον. εἴπερ γὰρ τοῦθ' οὕτως εἶχεν, ἐχρῆν τὸν ἄνδρα καὶ τίνα τρόπον φωνητέον εἰπεῖν αὐτόν, ἵνα γένηται σὺν αὐτῷ πρὸς τὸν σωτῆρα. ἀλλ' ἐπεί, ὡς Ἡρακλέων φησί, κατὰ τὸ 30 νοούμενον ἠγνόει τὸν ἴδιον ἄνδρα, κατὰ δὲ τὸ ἁπλοῦν ᾐσχύνετο εἰπεῖν ὅτι μοιχόν, οὐχὶ δὲ ἄνδρα εἶχε, πῶς οὐχὶ μάτην ἔσται προστάσσων λέγων ‚Ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε'; εἶτα πρὸς τοῦτο ‚Ἀληθὲς εἴρηκας ὅτι ἄνδρα οὐκ (Ioan. IV, 16. 17.)

4. ὡσὰν ἐνδειξαμένην scripsi, ὡς ἀνενδειξαμένην edd. 13. Ἰακὼβ φρέατος Bodl. Ferrar. Grab. Ruae., ζῶντος ὕδατος Reg. 22. κομίζεσθαι suasit Grabe, κομίσεσθαι edd. 24. ἔλεγεν αὐτῇ Reg. et edd., om. Bodl. 29. εἰπεῖν αὐτὸν emendavi, ἔσται αὐτὸν edd., ἔσται αὐτὸν εἰπεῖν coniecit Huet.

ἔχεις‘ φησίν· ‚Ἐπεὶ ἐν τῷ κόσμῳ οὐκ εἶχεν ἄνδρα ἡ Σαμαρεῖτις‘ ἦν γὰρ αὐτῆς ὁ ἀνὴρ ἐν τῷ αἰῶνι‘. ἡμεῖς μὲν οὖν ἀνέγνωμεν ‚Πέντε ἄνδρας ἔσχες‘. παρὰ δὲ τῷ Ἡρακλέωνι εὕρομεν ‚Ἓξ ἄνδρας ἔσχες‘. καὶ ἑρμηνεύει γε τὴν ὑλικὴν πᾶ-
5 σαν κακίαν δηλοῦσθαι διὰ τῶν ἓξ ἀνδρῶν, ᾗ συνεπέπλεκτο καὶ ἐπλησίαζεν παρὰ λόγον πορνεύουσα καὶ ἐνυβριζομένη καὶ ἀθετουμένη καὶ ἐγκαταλειπομένη ὑπ᾿ αὐτῶν. λεκτέον δὲ πρὸς αὐτόν, ὅτι εἴπερ ἐπόρνευεν ἡ πνευματική, ἡμάρτανεν ἡ πνευματική· εἰ δὲ ἡμάρτανε πνευματική, δένδρον ἀγαθὸν οὐκ ἦν ἡ
Matth. VII, 18. 10 πνευματική. κατὰ γὰρ τὸ εὐαγγέλιον οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν. καὶ δῆλον ὅτι οἴχεται αὐτοῖς τὰ τῆς μυθοποιΐας.

Ad Ioan. IV, 20—22.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 15. 16 (Opp. IV, 224 sq.):
15 Ὁ δὲ Ἡρακλέων εἰς τὰ αὐτὰ ῥήματα λέγει εὐσχημόνως ὁμολογηκέναι τὴν Σαμαρεῖτιν τὰ ὑπ᾿ αὐτοῦ πρὸς αὐτὴν εἰρημένα. ‚Προφήτου γὰρ μόνου‘, φησίν, ‚ἔστιν εἰδέναι καὶ ταῦτα, ψευδόμενος ἑκατέρως. καὶ γὰρ οἱ ἄγγελοι τὰ τοιαῦτα δύνανται
1 Cor. XIII, 9. εἰδέναι, καὶ ὁ προφήτης οὐ πάντα οἶδεν. ἐκ μέρους γὰρ γι-
20 νώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν, κἂν προφητεύομεν ἢ γινώσκομεν. μετὰ δὲ ταῦτα ἐπαινεῖ ὡς πρεπόντως τῇ αὐτῆς φύσει ποιήσασαν τὴν Σαμαρεῖτιν καὶ μήτε ψευσαμένην μήτε ἄντικρυς ὁμολογήσασαν τὴν ἑαυτῆς ἀσχημοσύνην πεπεισμένην τέ φησιν αὐτὴν ὅτι προφήτης εἴη ἐρωτᾶν αὐτὸν ἅμα τὴν αἰτίαν
25 ἐμφαίνουσαν, δι᾿ ἣν ἐξεπόρνευσεν, ἅτε δι᾿ ἄγνοιαν θεοῦ καὶ τῆς πρὸς αὐτὸν λατρείας ἀμελήσασαν καὶ πάντων τῶν κατὰ τὸν βίον αὐτῇ ἀναγκαίων καὶ ἄλλως ἀεὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ τυγχάνουσαν. οὐ γὰρ ἄν, φησίν, αὐτὴ ἤρχετο ἐπὶ τὸ φρέαρ ἔξω τῆς πόλεως τυγχάνον. οὐκ οἶδα δέ, πῶς ἐνόμισεν ἐμφαίνεσθαι τὴν
30 αἰτίαν τοῦ ἐκπεπορνευκέναι, ἢ ἄγνοιαν αἰτίαν γεγονέναι ἐπὶ τῶν πλημμελημάτων καὶ τῆς κατὰ τὸν θεὸν λατρείας· ἀλλ᾿ ἔοικε ταῦτα ὡς ἔτυχεν ἐσχεδιακέναι χωρὶς πάσης πιθανότητος. προστίθησί τε τούτοις ὅτι βουλομένη μαθεῖν πῶς καὶ τίνι

20. ἢ Bodl. Ruae., καὶ Reg. Huet. Grab. Stieren. 25. ἅτε suasit Grabe, ὅτι edd. δι᾿ ἄγνοιαν em. Ferrar. Huet. Grab. Ruae., διάνοιαν Reg. 27. ἀναγκαίων. Massuet: „Supplendum puto ἀποτυγχάνουσαν vel quidpiam simile“. talia supplere vix opus est. τῶν em. Grabe, τὴν edd. 33. τε Bodl. Grab., περὶ Huet. Ruae.

τρόπῳ εὐαρεστήσασα καὶ θεῷ προσκυνήσασα ἀπαλλαγείη τοῦ πορνεύειν λέγει τὸ ‚Οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν‘ καὶ τὰ ἑξῆς. σφόδρα δέ ἐστιν εὐέλεγκτα τὰ εἰρημένα. πόθεν γὰρ δῆλον ὅτι βούλεται μαθεῖν τίνι εὐαρεστήσασα ἀπαλλαγείη τοῦ πορνεύειν; λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς ‚Πίστευέ μοι, 5 γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὔτε ἐν ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί‘. ὅτε ἔδοξε πιθανώτατα τετηρηκέναι ὁ Ἡρακλέων ἐν τούτοις τὸ ἐπὶ μὲν τῶν προτέρων μὴ εἰρῆσθαι αὐτῇ ‚Πίστευέ μοι, γύναι‘, νῦν δὲ τοῦτο αὐτῇ προστετάχθαι, τότε ἐπεθόλωσε τὸ μὴ ἀπίθανον παρατήρημα εἰπών, 10 ὄρος μὲν τὸν διάβολον λέγεσθαι ἢ τὸν κόσμον αὐτοῦ· ἐπείπερ μέρος ἓν ὁ διάβολος ὅλης τῆς ὕλης, φησίν, ἦν, ὁ δὲ κόσμος τὸ σύμπαν τῆς κακίας ὄρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων, ᾧ προσεκύνουν πάντες οἱ πρὸ νόμου καὶ οἱ ἐθνικοί, Ἱεροσόλυμα δὲ τὴν κτίσιν ἢ τὸν κτίστην, ᾧ προσεκύνουν οἱ Ἰουδαῖοι. ἀλλὰ 15 καὶ δευτέρως ὄρος μὲν ἐνόμισεν εἶναι τὴν κτίσιν, ᾗ οἱ ἐθνικοὶ προσεκύνουν, Ἱεροσόλυμα δὲ τὸν κτίστην, ᾧ οἱ Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον. ὑμεῖς οὖν, φησίν, οἱονεὶ οἱ πνευματικοί, οὔτε τῇ κτίσει οὔτε τῷ Δημιουργῷ προσκυνήσετε, ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆς ἀληθείας. καὶ συμπαραλαμβάνει γε, φησίν, αὐτὴν ὡς ἤδη πιστὴν καὶ 20 συναριθμουμένην τοῖς κατὰ ἀλήθειαν προσκυνηταῖς.

Ad Ioan. IV, 22.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 17 (Opp. IV, 226): Ὅρα δὲ εἰ μὴ ἰδίως καὶ παρὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ῥητῶν Ἡρακλέων ἐκδεξάμενος τό ‚Ὑμεῖς‘ ἀντὶ τοῦ ‚Ἰουδαῖοι, ἐθνικοί‘ διηγή- 25 σατο. οἷον δὲ ἐστι πρὸς τὴν Σαμαρεῖτιν λέγεσθαι ‚Ὑμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι‘ ἢ πρὸς Σαμαρεῖτιν ‚Ὑμεῖς οἱ ἐθνικοί‘. ἀλλ᾽ οὐκ οἴδασί γε οἱ ἑτερόδοξοι ὃ προσκυνοῦσι, ὅτι πλάσμά ἐστι καὶ οὐκ ἀλήθεια καὶ μῦθος, οὐ μυστήρια. ὁ δὲ προσκυνῶν τὸν Δημιουργόν, μάλιστα κατὰ τὸν ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖον καὶ τοὺς λό- 30 γους τοὺς πνευματικοὺς ἰουδαϊκούς, οὗτος ὃ οἶδε προσκυνεῖ. πολὺ δὲ κάλλιόν ἐστι νῦν παρατίθεσθαι τοῦ Ἡρακλέωνος τὰ

1. τρόπῳ Bodl. Grab., om. edd. 4. δῆλον Bodl. Grab., om. edd. 6. οὔτε ἐν ὄρει Bodl. Grab. Ruae., ἐν ὄρει Reg. Huet. 12. ἓν Bodl. Grab. Ruae., ἦν Reg. 13. ᾧ Bodl. Grab. Ruae., ὡς Reg. 16. ᾗ Bodl. Grab. Ruae., om. Reg. οἱ ἐθνικοὶ Ruae., ἐθνικοὶ Grab. 17. ᾧ Bodl. Grab. Ruae., om. Reg. 19. οὔτε τῷ Δημιουργῷ emendavi, οὐδὲ τῷ Δημ. edd.
22—486, 9. om. Grabe. 29. οὐ Bodl. Ruae., om. Reg. 32. κάλλιον Bodl., om. Reg. Ruae.

ῥητὰ ἀπὸ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Πέτρου κηρύγματος παραλαμβανόμενα καὶ ἵστασθαι πρὸς αὐτὰ ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου, πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν. διόπερ ἑκόντες ὑπερτιθέμεθα ταῦτα μόνον ἐπισημειούμενοι φέρειν αὐ-
5 τόν, ὡς Πέτρου διδάξαντος μὴ δεῖν καθ' Ἕλληνας προσκυνεῖν τὰ τῆς ὕλης πράγματα ἀποδεχομένους καὶ λατρεύοντας ξύλοις καὶ λίθοις, μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβειν τὸ θεῖον, ἐπείπερ καὶ αὐτοί, μόνοι οἰόμενοι ἐπίστασθαι θεόν, ἀγνοοῦσιν αὐτόν, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ.

10 Ad Ioan. IV, 22. 23.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 19. 20 (Opp. IV, 229 sq.): Τὸ μέντοιγε ‚Ἡμεῖς προσκυνοῦμεν' ὁ Ἡρακλέων οἴεται εἶναι· ὁ ἐν αἰῶνι καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἐλθόντες. οὗτοι γάρ, φησίν, ᾔδεισαν τίνι προσκυνοῦσι κατὰ ἀλήθειαν προσκυνοῦντες. ἀλλὰ καὶ
15 τό ‚Ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν', ἐπεὶ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, φησίν, ἐγεννήθη, ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς (οὐ γὰρ εἰς πάντας αὐτοὺς εὐδόκησε). καὶ ὅτι ἐξ ἐκείνου τοῦ ἔθνους ἐξῆλθεν ἡ σωτηρία, καὶ ὁ λόγος εἰς τὴν οἰκουμένην. κατὰ δὲ τὸ νοούμενον ἐκ τῶν Ἰουδαίων τὴν σωτηρίαν διηγεῖται γεγονέναι, ἐπείπερ
20 εἰκόνες οὗτοι τῶν ἐν τῷ πληρώματι αὐτῷ εἶναι νομίζονται. ἐχρῆν δὲ αὐτὸν καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν τῇ λατρείᾳ δεικνύναι πῶς ἐστὶν εἰκὼν τῶν ἐν τῷ πληρώματι, εἴ γε μὴ μόνον φωνῇ τοῦτο λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ ἀληθείᾳ φρονοῦσιν αὐτό. πρὸς τούτοις τό ‚ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεῖσθαι τὸν
25 θεόν' διηγούμενος λέγει ὅτι οἱ πρότεροι προσκυνηταὶ ἐν σαρκὶ καὶ πλάνῃ προσεκύνουν τῷ μὴ πατρί, ὥστε καὶ ταὐτὸν πεπλανῆσθαι πάντας τοὺς προσκεκυνηκότας τῷ Δημιουργῷ. καὶ ἐπιφέρει γε ὁ Ἡρακλέων ὅτι ἐλάτρευον τῇ κτίσει καὶ οὐ τῷ
Ioan. I, 3. κατ' ἀλήθειαν κτίστῃ, ὅς ἐστι Χριστός, εἴγε ‚πάντα δι' αὐτοῦ
Ioan. IV, 23. 30 ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν'. ‚καὶ γὰρ ὁ πατὴρ
Luc. XIX, 10. τούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν'. εἰ ζητεῖ ὁ πατήρ, διὰ τοῦ υἱοῦ ζητεῖ τοῦ ἐληλυθότος ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός, οὕστινας καθαίρων καὶ παιδεύων τῷ λόγῳ καὶ τοῖς

2. αὐτὰ Bodl. Ruae., αὐτὸ Reg. 5. καθ' Ἕλληνας Bodl. Ruae. (cf. Novi Testamenti extra can. rec. a me compositi fasc. IV, p. 58, 20), καθελεῖν ἃς Reg. 7. μηδὲ emendavi N. T. e. c. r. IV, p. 58, 32), μήτε edd.

25. διηγούμενος legebat Ferrarius, coniecit Huet., ἡγούμενος edd. 31. εἰ ζητεῖ Bodl. Grab. Ruae., ἐκ ζητεῖ Reg.

νιέσι δόγμασι κατασκευάζει ἀληθεῖς τοὺς προσκυνητάς. ἀπο-
ολέναι δέ φησιν ὁ Ἡρακλέων ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης
ι οἰκεῖον τῷ πατρί, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰ-
ιων προσκυνῆται. εἰ μὲν οὖν ἑώρα τὸν περὶ τῆς ἀπωλείας
ῶν προβάτων λόγον καὶ τοῦ ἀποπεσόντος τῶν τοῦ πατρὸς 5
οῦ, κἂν ἀπεδεξάμεθα αὐτοῦ τὴν ἐξήγησιν. ἐπεὶ δὲ μυθοποι-
ντες οἱ ἀπὸ τῆς γνώμης αὐτοῦ, οὐκ οἶδ' ὅ τι ποτὲ τρανῶς
αριστᾶσι περὶ τῆς ἀπολωλυίας πνευματικῆς φύσεως, οὐδὲν
αφὲς διδάσκοντες ἡμᾶς περὶ τῶν πρὸ τῆς ἀπωλείας αὐτῆς
ρόνων ἢ αἰώνων (οὐδὲ γὰρ τρανοῦν ἑαυτῶν δύνανται τὸν λόγον), 10
ὰ τοῦτο αὐτοὺς ἑκόντες παραπεμψόμεθα τοσοῦτον ἐπα-
ορήσαντες.

Luc. XV, 4. 11 sq.

Ad Ioan. IV, 24.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 25 (Opp. IV, 234 sq.): Εἴς
ἔντοιγε τό ‚Πνεῦμα ὁ θεός' ὁ Ἡρακλέων φησίν· ‚Ἄχραντος 15
ὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ'. οὐκ οἶδα
ὲ εἰ ἐδίδαξεν ἡμᾶς ταῦτα ἐπειπών, πῶς ὁ θεὸς πνεῦμα ἐστι.
ὸ δέ ‚τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσ-
κυνεῖν' σαφηνίζει νομίζων, φησίν, ἀξίως τοῦ προσκυνουμένου
νευματικῶς, οὐ σαρκικῶς. καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως 20
ντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσιν, οἵτινες κατὰ ἀλήθειαν καὶ οὐ
ατὰ πλάνην προσκυνοῦσι, καθὼς καὶ ὁ ἀπόστολος διδάσκει
έγων λογικὴν λατρείαν τοιαύτην θεοσέβειαν. ἐπιστήσωμεν δέ,
μὴ σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ
αμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ 25
εῷ, οὓς πρὸ βραχέος εἶπεν αὐτὸς ὁ Ἡρακλέων ἐκπεπτωκότας,
ν Σαμαρεῖτιν λέγων πνευματικῆς φύσεως οὖσαν ἐκπεπορνευ-
έναι. ἀλλ' οὐχ ὁρῶσιν οἱ ταῦτα λέγοντες, ὅτι παντὸς καλοῦ
ὸ πνεῦμα καὶ τῶν ἐναντίων οὐ δεκτικόν. εἰ δὲ ἐδέξατο τὸ πορ-

Rom. XII, 1.

8. παριστᾶσι Bodl. Grab. Ruae., περιστᾶσι Reg.
16. ἡ θεία Bodl. Grab. Ruae., καὶ θεία Barb. Reg. 17. ἐπειπών Bodl. Grab., εἰπών Huet. Ruae. 25. ἐν πνεύματι. Ferrar. add. καὶ ἀληθείᾳ. 27. 28. ἐκπεπορνευκέναι Bodl. Ruae., πεπορνευκέναι Reg. Grabe. 28. οἱ ταῦτα λέγοντες Bodl. (Ruae.), Ἡρακλέων καὶ οἱ ἀπὸ γνώμης αὐτοῦ ex versione Perionii et Abr. Selleri litteris Grabe in notis. 28. 29. καλοῦ τὸ πνεῦμα καὶ τῶν ἐναντίων οὐ δεκτικόν Grabe in notis . . . καὶ τῶν αὐτῶν δεκτικόν Bodl. secundum Grabium, τῶν ἐναντίων καὶ τῶν αὐτῶν δεκτικὸν Bodl. secundum Ruaeum, qui pro καὶ τῶν αὐτῶν commendavit τὸ αὐτό.

νεῦσαι ἡ πνευματικὴ φύσις, ὁμοούσιος οὖσα τῇ ἀγεννήτῳ, ἀνόσια καὶ ἄθεα καὶ ἀσεβῆ ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ τῷ κατ' αὐτοὺς περὶ θεοῦ.

Ad Ioan. IV, 25.

5 Origenes in Ioan. Tom. XIII, 27 (Opp. IV, 237): Ὅρα δὲ καὶ τὸν Ἡρακλέωνα τί φησί. λέγει γὰρ ὅτι προσδέχεται ἡ ἐκκλησία τὸν Χριστὸν καὶ ἐπέπειστο περὶ αὐτοῦ ὅτι τὰ πάντα μόνος ἐκεῖνος ἐπίσταται.

Ad Ioan. IV, 26. 27.

10 Origenes in Ioan. Tom. XIII, 28 (Opp. IV, 238 sq.): Καὶ ὁ Ἡρακλέων δέ φησι πρὸς τό ,Ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι' ὅτι ἐπείπερ ἐπέπειστο ἡ Σαμαρεῖτις περὶ τοῦ Χριστοῦ, ὡς ἄρα ἐλθὼν πάντα ἀναγγελεῖ αὐτῇ, φησί ,Γίνωσκε ὅτι ἐκεῖνος ὃν προσδοκᾷς, ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι'. καὶ ὅταν ὡμολόγησεν ἑαυ-15τὸν τὸν προσδοκώμενον ἐληλυθέναι, ἦλθον, φησίν, οἱ μαθηταὶ πρὸς αὐτόν, δι' οὓς ἐληλύθει εἰς τὴν Σαμάρειαν. πῶς δὲ διὰ τοὺς μαθητὰς ἐληλύθει εἰς τὴν Σαμάρειαν, οἵτινες καὶ πρότερον αὐτῷ συνῇσαν;

Ad Ioan. IV, 28 sq.

20 Origenes in Ioan. Tom. XIII, 30 (Opp. IV, 241): Ὁ δὲ Ἡρακλέων τὴν ὑδρίαν τὴν δεκτικὴν ζωῆς ὑπολαμβάνει εἶναι διάθεσιν καὶ ἔννοιαν τῆς δυνάμεως τῆς παρὰ τοῦ σωτῆρος, ἥντινα καταλιποῦσα, φησί, παρ' αὐτῷ, τουτέστιν ἔχουσα παρὰ τῷ σωτῆρι τὸ τοιοῦτον σκεῦος, ἐν ᾧ ἐληλύθει λαβεῖν τὸ ζῶν 25ὕδωρ, ὑπέστρεψεν εἰς τὸν κόσμον εὐαγγελιζομένη τῇ κλήσει τὴν Χριστοῦ παρουσίαν. διὰ γὰρ τοῦ πνεύματος καὶ ὑπὸ τοῦ πνεύματος προσάγεται ἡ ψυχὴ τῷ σωτῆρι. κατανόησον δή, εἰ δύναται ἐπαινουμένη τυγχάνειν ἡ ὑδρία αὕτη πάντῃ ἀφιεμένη. ,ἀφῆκε γάρ', φησί, ,τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἡ γυνή'. οὐ γὰρ πρόσ-30κειται ὅτι ἀφῆκεν αὐτὴν παρὰ τῷ σωτῆρι. πῶς γὰρ οὐκ ἀπίθανον καταλιποῦσαν αὐτὴν τὴν δεκτικὴν τῆς ζωῆς διάθεσιν καὶ τὴν ἔννοιαν τῆς δυνάμεως τῆς παρὰ τοῦ σωτῆρος καὶ τὸ σκεῦος, ἐν ᾧ ἐληλύθει λαμβάνειν τὸ ζῶν ὕδωρ, ἀπεληλυθέναι εἰς τὸν

1. τῇ ἀγεννήτῳ Ruae., τῆς θείας καὶ παμμακαρίας φύσεως, ὡς αὐτοὶ λέγουσι Grabe.

12. ἐπείπερ coniecerunt Huet. Ruae., εἴπερ edd. 13. Γίνωσκε Reg. et edd., om. Bodl.

22. ἔννοιαν τῆς δυνάμεως emendavi (cf. l. 32), ἔννοιαν καὶ τῆς δυνάμεως edd.

κόσμον χωρὶς τούτων εὐαγγελίσασθαι τῇ κλήσει τὴν Χριστοῦ παρουσίαν; πῶς δὲ καὶ ἡ πνευματικὴ μετὰ τοσούτους λόγους οὐ πέπεισται σαφῶς περὶ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλά φησι ‚Μήτι οὗτος ὁ Χριστός'; καὶ τό ‚Ἐξῆλθον δὲ ἐκ τῆς πόλεως' διηγήσατο ἀντί· ἐκ τῆς προτέρας αὐτῶν ἀναστροφῆς οὔσης κοσμικῆς, καὶ ἤρχοντο διὰ τῆς πίστεως πρὸς τὸν σωτῆρα. λεκτέον δὲ πρὸς αὐτόν· πῶς μένει παρ' αὐτοῖς τὰς δύο ἡμέρας; οὐ γὰρ τετήρηκεν ὃ προπαρεθέμεθα ἡμεῖς περὶ τοῦ ἐν τῇ πόλει αὐτὸν μὴ ἀναγεγράφθαι μεμενηκέναι τὰς δύο ἡμέρας.

Ioan IV, 3 — 5 — Ioan IV, 4

Ad Ioan. IV, 31. 10

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 32 (Opp. IV, 242): Ὁ δὲ Ἡρακλέων φησὶν ὅτι ἐβούλοντο κοινωνεῖν αὐτῷ ἐξ ὧν ἀγοράσαντες ἀπὸ τῆς Σαμαρείας κεκομίκεισαν. τάδε φησίν, ἵνα τινὰ ..... αἱ πέντε μωραὶ παρθένοι .... ἀπὸ τοῦ νυμφίου. πῶς δὲ οἶμαι ..... ἃ αὐτὰ ἔχειν ..... έγονται ...... 15 αἷς ἀποκλιθείσαις μωραῖς παρθένοις, ἄξιον ἰδεῖν κατηγορίαν περιέχοντα τῶν μαθητῶν τοῖς αὐτοῖς κοιμωμένων ταῖς μωραῖς παρθένοις. ἔστι δὲ καὶ αὐτὸ ἀνόμοιον τοῦ φωτὸς πρὸς τροφὴν καὶ τοῦ ποτοῦ πρὸς τὰ βρώματα .... σαντας αἰτιάσασθαι τὴν ἐκδοχήν. καίπερ κατά τι δυνάμενον σαφῆ ποιῆσαι τὸν λόγον 20 ἐχρῆν αὐτὸν διὰ πλειόνων παραμυθήσασθαι κατασκευάζοντα τὴν ἰδίαν ἐκδοχήν.

Matt XXV 2 sq

Ad Ioan. IV, 32.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 34 (Opp. IV, 245): Οὐδὲν δὲ πρὸς τὴν λέξιν εἶπεν ὁ Ἡρακλέων. 25

Ad Ioan. IV, 33.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 35 (Opp. IV, 245): Ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους· ‚Μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν'; εἰ καὶ σαρκικῶς ὑπολαμβάνει ταῦτα λέγεσθαι ὁ Ἡρακλέων ὑπὸ τῶν μαθητῶν ὡς ἔτι ταπεινότερον διανοουμένων καὶ τὴν 30 Σαμαρεῖτιν μιμουμένων λέγουσαν ‚Οὔτε ἄντλημα ἔχεις, καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶ βαθύ', ἄξιον ἡμᾶς ἰδεῖν, μή ποτε βλέποντές τι θειότερον οἱ μαθηταί φασι πρὸς ἀλλήλους ‚Μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν';

Ioan IV, 11

Ad Ioan. IV, 34. 35

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 38 (Opp. IV, 248): Ὁ Ἡρακλέων διὰ τοῦ ‚Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ

8. μὴ fortasse legendum esse scriptum est in margine cod. Bodl., om. edd.

πέμψαντός μέ φησι διηγεῖσθαι τὸν σωτῆρα τοῖς μαθηταῖς, ὅτι τοῦτο ἦν ὃ συνεζήτει μετὰ τῆς γυναικός, βρῶμα ἴδιον λέγων τὸ θέλημα τοῦ πατρός. τοῦτο γὰρ αὐτοῦ τροφὴ καὶ ἀνάπαυσις καὶ δύναμις ἦν. θέλημα δὲ πατρὸς ἔλεγεν εἶναι τὸ γνῶναι
5 *ἀνθρώπους τὸν πατέρα καὶ σωθῆναι, ὅπερ ἦν ἔργον τοῦ σωτῆρος τοῦ ἕνεκα τούτου ἀπεσταλμένου εἰς Σαμάρειαν, τουτέστιν εἰς τὸν κόσμον. βρῶμα οὖν ἐξείληφε τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν μετὰ τῆς Σαμαρείτιδος συζήτησιν, ὅπερ νομίζω σαφῶς παντὶ τῷ ὁρᾶσθαι καὶ ταπεινῶς ἐξειλῆφθαι καὶ βεβιασμένως. πῶς δὲ τροφὴ*
10 *τοῦ σωτῆρος τὸ θέλημα τοῦ πατρός, σαφῶς οὐ παρέστησε. πῶς δὲ ἀνάπαυσις τὸ θέλημα τοῦ πατρός; λέγει γὰρ ὁ κύριος ἀλλαχοῦ, ὡς οὐ παντὸς τοῦ πατρικοῦ θελήματος ἀναπαύσεως αὐτοῦ ὄντος· ,Πάτερ εἰ δυνατόν, παρελθάτω τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ'. πόθεν δὲ καὶ* [Matth. XXVI, 39.]
15 *ὅτι δύναμις τοῦ σωτῆρος τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ;*

Ad Ioan. IV, 35 sq.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 41 (Opp. IV, 251 sq.): *Καὶ ὁ Ἡρακλέων μέντοιγε ὁμοίως τοῖς πολλοῖς ἐπὶ τῆς λέξεως ἔμεινε μὴ οἰόμενος αὐτὴν ἀνάγεσθαι. φησὶ γοῦν ὅτι τὸν τῶν*
20 *γεννημάτων λέγει θερισμόν, ὡς τούτου μὲν ἔτι διωρίαν ἔχοντος τετράμηνον, τοῦ δὲ θερισμοῦ, οὗ αὐτὸς ἔλεγεν, ἤδη ἐνεστῶτος. καὶ τὸν θερισμὸν οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἐξείληφε τῶν πιστευόντων λέγων ὅτι ἤδη ἀκμαῖοι καὶ ἕτοιμοί εἰσι πρὸς θερισμὸν καὶ ἐπιτήδειοι πρὸς τὸ συναχθῆναι εἰς ἀποθήκην, του-*
25 *τέστι διὰ πίστεως εἰς ἀνάπαυσιν, ὅσαι γε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ πᾶσαι. αἱ μὲν γὰρ ἤδη ἕτοιμοι ἦσαν, φησίν, αἱ δὲ ἔμελλον, αἱ δὲ μέλλουσιν, αἱ δὲ ἐπισπείρονται ἤδη. ταῦτα μὲν οὖν ἐκεῖνος εἶπε. πῶς δὲ οἱ μαθηταὶ ἐπαίροντες τοὺς ὀφθαλμοὺς δύνανται βλέπειν τὰς ψυχὰς ἤδη ἐπιτηδείους οὔσας πρὸς τό, ὡς οἴεται,*
30 *εἰς τὴν ἀποθήκην εἰσαχθῆναι, οὐκ οἶδα εἰ δύναται παραστῆσαι. καὶ ἔτι γε πῶς ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἀληθὲς τό ,Ἄλλος ὁ σπείρων, καὶ ἄλλος ὁ θερίζων' καί ,Ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε'; τίνα δὲ τρόπον τό ,Ἄλλοι κεκοπιάκασι, καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε' δυνατόν ἐστι πα-* [Ioan. IV, 37. 38.]
35 *ραδέξασθαι ἐπὶ τῆς ψυχῆς;*

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 44 (Opp. IV, 255): *Καὶ*

12. *παντὸς* Bodl. Ruae., *πάντως* Reg.
21. *τοῦ δὲ* scripsi, *τοῦδε* edd.

ἐρεῖ γε ὁ Ἡρακλέων, τάχα δὲ τούτῳ κατὰ τὴν ἐκδοχὴν ταύτην συμπεριφερόμενός τις καὶ ἐκκλησιαστικός, ὅτι τῷ κατὰ τό ‚Ὁ θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι‘ σημαινομένῳ ὁμοίως ταῦτα εἴρηται, τὸ ἑτοίμους πρὸς θερισμὸν καὶ ἐπιτηδείους πρὸς τὸ ἤδη συναχθῆναι εἰς τὴν ἀποθήκην διὰ τῆς πίστεως εἰς ἀνάπαυσιν εἶναι καὶ ἐπιτηδείους πρὸς σωτηρίαν καὶ παραδοχὴν τοῦ λόγου, κατὰ μὲν τὸν Ἡρακλέωνα διὰ τὴν κατασκευὴν αὐτῶν καὶ τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τὸν ἐκκλησιαστικὸν καὶ διά τινα εὐτρεπισμὸν τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑτοίμου πρὸς τελείωσιν, ἵνα καὶ θερισθῇ.

Matth. IX, 3

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 46 (Opp. IV, 256): Ὁ δὲ Ἡρακλέων τό ‚Ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει‘ εἰρῆσθαι νομίζει, ἐπεὶ θεριστὴν ἑαυτὸν λέγει ὁ σωτήρ, καὶ τὸν μισθὸν τοῦ κυρίου ἡμῶν ὑπολαμβάνει εἶναι τὴν τῶν σωζομένων σωτηρίαν καὶ ἀποκατάστασιν τῷ ἀναπαύεσθαι αὐτὸν ἐπ᾽ αὐτοῖς· τὸ δέ ‚Καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον‘ καρπὸν εἰρῆσθαί φησιν, ἢ ὅτι τὸ συναγόμενον καρπὸς ζωῆς αἰωνίου ἐστιν, ἢ ὅτι καὶ αὐτὸ ζωὴ αἰώνιος. ἀλλὰ αὐτόθεν νομίζω βίαιον εἶναι τὴν διήγησιν αὐτοῦ φάσκοντος τὸν σωτῆρα μισθὸν λαμβάνειν καὶ συγχέοντος τὸν μισθὸν καὶ τὴν συναγωγὴν τοῦ καρποῦ εἰς ἕν, ἄντικρυς τῆς γραφῆς δύο πράγματα παριστάσης, ὡς προδιηγησάμεθα.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 48 (Opp. IV, 260 sq.): Ὁ δ᾽ Ἡρακλέων τό ‚ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρῃ καὶ ὁ θερίζων‘ οὕτω διηγήσατο· χαίρει μὲν γάρ, φησίν, ὁ σπείρων, ὅτι σπείρει, καὶ ὅτι εἴδη τινὰ τῶν σπερμάτων αὐτοῦ συνάγεται, ἐλπίδα ἔχων τὴν αὐτὴν καὶ περὶ τῶν λοιπῶν, ὁ δὲ θερίζων ὁμοίως, τί καὶ θερίσει. ἀλλ᾽ ὁ μὲν πρῶτος ἤρξατο σπείρων, ὁ δεύτερος θερίζων. οὐ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ ἐδύναντο ἀμφότεροι ἄρξασθαι. ἔδει γὰρ πρῶτον σπαρῆναι, εἶθ᾽ ὕστερον θερισθῆναι.

1. τούτῳ Bodl. Barb. Ruae., τοῦτο Reg. Grab. 2. τῷ Bodl. Barb. Ruae., om. Reg. Grab. Ὁ codd. et edd. pler., ὁ μὲν Reg. 3. σημαινομένῳ Bodl. Barb. Ruae., σημαινόμενον Reg. Grab. 4. τὸ emendavi, τῷ edd. 5. ἤδη Reg. et edd., om. Bodl. 9. ἵνα Ruae. (in versione), ἵνα μὴ edd.

16. καρπὸν εἰρῆσθαι φησιν Bodl. Ruae., φησὶν εἰρῆσθαι (καρπὸν om. Barb. Reg.) Grabe. 16. 17. ἢ ὅτι em. Ferrar. Grab., Ruae., ὃ edd., ὃν ἢ καὶ Bodl. (Grab.).

27. τί scripsi τι edd. ἀλλ᾽ ὁ μὲν Bodl. Grab. Ruae., ἄλλο Reg., ἄλλος Perionius. 28. θερίζων Grab., ὁ θερίζων Ruae.

παυσαμένου μέντοιγε τοῦ σπείροντος σπείρειν, ἔτι θερίζει ὁ θερίζων. ἐπὶ μέντοιγε τοῦ παρόντος ἀμφότεροι τὸ ἴδιον ἔργον ἐνεργοῦντες ὁμοῦ χαίρουσι, κοινὴν χαρὰν τὴν τῶν σπερμάτων τελειότητα ἡγούμενοι. ἔτι δὲ καὶ εἰς τό ‚ἐν τούτῳ ἐστὶν ὁ λό-
Ioan. V, 37. 5 γος ἀληθινός, ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων‘ φησίν· ὁ μὲν γὰρ ὑπὲρ τὸν τόπον Υἱὸς ἀνθρώπου σπείρει· ὁ δὲ Σωτήρ, ὢν καὶ αὐτὸς υἱὸς ἀνθρώπου, θερίζει καὶ θεριστὰς πέμπει τοὺς διὰ τῶν μαθητῶν νοουμένους ἀγγέλους, ἕκαστον ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. οὐ πάνυ δὲ σαφῶς ἐξέθετο τοὺς δύο
10 υἱοὺς τοῦ ἀνθρώπου τίνες εἰσίν, ὧν ὁ εἷς σπείρει καὶ ὁ εἷς θερίζει.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 49 (Opp. IV, 263): Οὐδέν ἐστιν ἄτοπον τὸν σπείροντα ὁμοῦ χαίρειν καὶ τὸν θερίζοντα μετὰ τὸν θερισμόν. ὁ δ' Ἡρακλέων φησίν, ὅτι οὐ δι' αὐτῶν
15 οὐδὲ ἀπ' αὐτῶν ἐσπάρη ταῦτα τὰ σπέρματα (φησὶ δὲ τῶν ἀποστόλων), οἱ δὲ κεκοπιακότες εἰσὶν οἱ τῆς οἰκονομίας ἄγγελοι, δι' ὧν ὡς μεσιτῶν ἐσπάρη καὶ ἀνετράφη. εἰς δὲ τό ‚Ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε‘ ταῦτα ἐξέθετο· Οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς κόπος σπειρόντων καὶ θεριζόντων. οἱ μὲν γὰρ ἐν κρύει
20 καὶ ὕδατι καὶ κόπῳ τὴν γῆν σκάπτοντες σπείρουσι καὶ δι' ὅλου χειμῶνος τημελοῖσι σκάλλοντες καὶ τὰς ὕλας συλλέγοντες· οἱ δὲ εἰς ἕτοιμον καρπὸν εἰσελθόντες θέρους εὐφραινόμενοι θερίζουσιν.

Ad Ioan. IV, 39.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 50 (Opp. IV, 263 sq.): Ὁ
25 δ' Ἡρακλέων τὸ μέν ‚ἐκ τῆς πόλεως‘ ἀντὶ τοῦ ‚ἐκ τοῦ κόσμου‘ ἐξείληφε, τὸ δέ ‚διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικός‘, τουτέστι [διὰ] τῆς πνευματικῆς ἐκκλησίας. καὶ ἐπισημαίνεταί γε τό ‚πολλοί‘, ὡς πολλῶν ὄντων ψυχικῶν· τὴν δὲ μίαν λέγει τὴν ἄφθαρτον τῆς ἐκλογῆς φύσιν καὶ μονοειδῆ καὶ ἑνικήν.

30 Ad Ioan. IV, 40.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 51 (Opp. IV, 265): Ὁ δὲ Ἡρακλέων εἰς τοὺς τόπους ταῦτά φησι· ‚Παρ' αὐτοῖς‘ ἔμεινε

6. Υἱὸς ἀνθρώπου σπείρει Bodl. (ubi primo scriptum est υἱὸν) Ferrar. Grab., Υἱὸν ἀνθρ. σπ. Bodl. (pr. m.) Ruae. (υἱὸν vel υἱῷ coniiciens) al. 8. πέμπει edd., συνάγει Bodl.
14. οὐ δι' scripsi, οὐδὲ Huet. Ruae., οὐδὲ δι' Grab. (δι' e Bodl. restituto). 15. κόπος Bodl. Ferrar. Grabe, σκοπὸς Huet. Ruae.
17. τημελοῦσι Bodl. Ferrar. Grab. Ruae., τῇ μέλλουσι Reg. Huet.
20. τὸ μέν Bodl. Grab., τοῖς μέν Huet. Ruae. [διὰ] uncis inclusi praeeunte Grabio.

κὶ οὐκ ,ἐν αὐτοῖς', καὶ δύο ἡμέρας ἤτοι τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα
ιὶ τὸν μέλλοντα τὸν ἐν γάμῳ ἢ τὸν πρὸ τοῦ πάθους αὐτοῦ
όνον καὶ τὸν μετὰ τὸ πάθος, ὃν παρ' αὐτοῖς ποιήσας πολλῷ
λείονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιστρέψας εἰς πίστιν ἐχωρίσθη
τ' αὐτῶν. λεκτέον δὲ πρὸς τὴν δοκοῦσαν αὐτῷ παρατήρησιν, 5
ι ,παρ' αὐτοῖς' καὶ οὐκ ,ἐν αὐτοῖς' γέγραπται, ὅτι ὅμοιον
ὶ ,παρ' αὐτοῖς' ἐστὶ τό ,Ἰδοὺ γὰρ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας (Matth. XXVIII, 20.)
ὰς ἡμέρας'. οὐ γὰρ εἶπεν' ,Ἐν ὑμῖν εἰμί'. ἔτι δὲ λέγων τὰς
ὸ ἡμέρας ἤτοι τοῦτον τὸν αἰῶνα εἶναι καὶ τὸν μέλλοντα, ἢ
ν πρὸ τοῦ πάθους καὶ μετὰ τὸ πάθος οὔτε τοὺς ἐπερχομέ- 10
υς αἰῶνας μετὰ τὸν μέλλοντα νενόηκεν, περὶ ὧν φησὶν ὁ
τόστολος ,ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις', (Eph. II, 7.)
τε ἑώρακεν, ὅτι οὐ μόνον πρὸ τοῦ πάθους, ἀλλὰ καὶ μετὰ
πάθος σύνεστι τοῖς ἐρχομένοις πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς καὶ
τὰ τοῦτο οὐ χωρίζεται. ἀεὶ γὰρ μετὰ τῶν μαθητῶν ἐστὶ μη- 15
ποτε καταλείπων αὐτούς, ὥστε καὶ λέγειν αὐτούς ,Ζῶ δὲ (Gal. II, 20.)
κ ἔτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός'.

Ad Ioan. IV, 42.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 52 (Opp. IV, 267): Ἡρα-
έων δὲ ἁπλούστερον ἐκλαβὼν τό ,Οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν 20
στεύομεν' φησὶ λείπειν τὸ ,μόνην'. ἔτι μὲν γὰρ πρὸς τό
ὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ σωτὴρ
ῦ κόσμου' φησίν· ,Οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὸ μὲν πρῶτον ὑπὸ ἀν-
ρώπων ὁδηγούμενοι πιστεύουσι τῷ σωτῆρι· ἐπὰν δὲ ἐντύχωσι
ῖς λόγοις αὐτοῦ, οὗτοι οὐκέτι διὰ μόνην ἀνθρωπίνην μαρ- 25
ρίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀλήθειαν πιστεύουσι'.

Ad Ioan. IV, 43 sq.

Origenes in Ioan. Tom. XIII, 59 (Opp. IV, 274 sq.):
οικε δὲ βασιλικὸν ὁ Ἡρακλέων λέγειν τὸν Δημιουργόν, ἐπεὶ
ὶ αὐτὸς ἐβασίλευεν τῶν ὑπ' αὐτόν, διὰ δὲ τὸ μικρὰν αὐτοῦ 30
ὶ πρόσκαιρον εἶναι τὴν βασιλείαν βασιλικὸς ὠνομάσθη οἱονεὶ
κρός τις βασιλεύς, ὑπὸ καθολικοῦ βασιλέως τεταγμένος ἐπὶ
κρᾶς βασιλείας. τὸν δὲ ἐν Καφαρναοὺμ υἱὸν αὐτοῦ διηγεῖται
ν ἐν τῷ ὑποβεβηκότι μέρει τῆς μεσότητος τῷ πρὸς θάλασσαν,
ιτέστι τῷ συνημμένῳ τῇ ὕλῃ, καὶ λέγει ὅτι ὁ ἴδιος αὐτοῦ 35

13. ἑώρακεν Bodl. Ruae., ὁρᾷ Reg. Barb. ἀλλὰ Bodl. Ruae., om. Reg. 15. οὐ addidi, om. edd. 15. 16. μηδέποτε Bodl., μηδέπω ποτὲ edd. 16. καταλείπων edd., καταλιπὼν Bodl.

ἄνθρωπος ἀσθενῶν, τουτέστιν οὐ κατὰ φύσιν ἔχων, ἐν ἀγνοίᾳ
καὶ ἁμαρτήμασιν ἦν. εἶτα τό ‚ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλι-
λαίαν' ἀντὶ τοῦ ‚ἐκ τῆς ἄνωθεν Ἰουδαίας'. οὐκ οἶδα δὲ ὅπως
εἰς τό ‚ἔμελλεν ἀποθνήσκειν' κινηθεὶς οἴεται ἀνατρέπεσθαι τὰ
5 δόγματα τῶν ὑποτιθεμένων ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχήν, εἰς τὸ
αὐτὸ συμβάλλεσθαι ὑπολαμβάνων καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα
ἀπολλύσθαι ἐν γέεννῃ. καὶ οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἡγεῖται τὴν
ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων, ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν,
αὐτὴν λέγων εἶναι τὸ ἐνδυόμενον ἀφθαρσίαν φθαρτόν, καὶ
10 ἀθανασίαν θνητόν, ὅταν καταποθῇ ὁ θάνατος αὐτῆς εἰς νῖκος.
πρὸς τούτοις καὶ τά ‚Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ
πιστεύσητε' λέγεσθαί φησιν οἰκείως πρὸς τὸ τοιοῦτον πρόσω-
πον, δι' ἔργων φύσιν ἔχον καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι, καὶ
οὐχὶ λόγῳ πιστεύειν. τὸ δέ ‚Κατάβηθι, πρὶν ἀποθανεῖν τὸ
15 παιδίον μου' διὰ τὸ τέλος εἶναι τοῦ νόμου τὸν θάνατον εἰρῆ-
σθαι νομίζει ἀναιροῦντος διὰ τῶν ἁμαρτιῶν. πρὶν τελείως
οὖν, φησί, θανατωθῆναι κατὰ τὰς ἁμαρτίας δεῖται ὁ πατὴρ
τοῦ μόνου σωτῆρος, ἵνα βοηθήσῃ τῷ υἱῷ, τουτέστι τῇ τοιᾷδε
φύσει. πρὸς τούτοις τό ‚Ὁ υἱός σου ζῇ' κατὰ ἀτυφίαν εἰρῆσθαι
20 τῷ σωτῆρι ἐξείληφεν, ἐπεὶ οὐκ εἶπε ‚Ζήτω' οὐδὲ ἐνέφηνεν
αὐτὸς παρεσχῆσθαι τὴν ζωήν. λέγει δὲ ὅτι καταβὰς πρὸς τὸν
κάμνοντα καὶ ἰασάμενος αὐτὸν τῆς νόσου, τουτέστι τῶν ἁμαρ-
τιῶν, καὶ διὰ τῆς ἀφέσεως ζωοποιήσας εἶπεν ‚Ὁ υἱός σου ζῇ'
καὶ ἐπιλέγει πρὸς τό ‚Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος', ὅτι εὔπιστος
25 καὶ ὁ Δημιουργός ἐστιν, καὶ ὅτι δύναται ὁ σωτὴρ καὶ μὴ πα-
ρὼν θεραπεύειν. δούλους δὲ τοῦ βασιλικοῦ ἐξείληφε τοὺς ἀγγέ-
λους τοῦ Δημιουργοῦ, ἀπαγγέλλοντας ἐν τῷ ‚Ὁ παῖς σου ζῇ',
ὅτι οἰκείως καὶ κατὰ τρόπον ἔχει, πράσσων μηκέτι τὰ ἀνοίκεια.
καὶ διὰ τοῦτο νομίζει ἀπαγγέλλειν τῷ βασιλικῷ τοὺς δούλους
30 τὰ περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ σωτηρίας, ἐπεὶ καὶ πρώτους οἴεται βλέ-
πειν τὰς πράξεις τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπων τοὺς ἀγγέλους,
εἰ ἐρρωμένως καὶ εἰλικρινῶς πολιτεύοιντο ἀπὸ τῆς τοῦ σωτῆρος
ἐπιδημίας. ἔτι πρὸς τὴν ἑβδόμην ὥραν λέγει, ὅτι διὰ τῆς ὥρας
χαρακτηρίζεται ἡ φύσις τοῦ ἰαθέντος. ἐπὶ πᾶσι τό ‚ἐπίστευσεν

Matth. X, 28. — I Cor. XV, 53. 54. — Rom. II, 2 sq.

1. ἀγνοίᾳ Bodl. Grab. Ruae., ἀγνείᾳ Huet. 3. τῆς Bodl. Grab., τῶν Huet. Ruae. 10. θνητὸν Bodl. Grab. Ruae., θνητὸν ὄντα Huet. 13. ἔργων temere Ferrarius coniecit πίστεως. 28. καὶ ὅτι Bodl. Grab., om. ceteri edd. 32. πολιτεύοιντο Bodl. Grab. Ruae., πολιτεύειν τὸ Reg., πολιτεύουσι Huet.

αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη' διηγήσατο ἐπὶ τῆς ἀγγελικῆς εἰρῆσθαι τάξεως καὶ ἀνθρώπων τῶν οἰκειοτέρων αὐτῷ. ζητεῖσθαι δέ, φησί, περί τινων ἀγγέλων εἰ σωθήσονται, τῶν κατελθόντων ἐπὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων θυγατέρας. καὶ τῶν ἀνθρώπων δὲ τοῦ Δημιουργοῦ τὴν ἀπώλειαν δηλοῦσθαι νομίζει ἐν τῷ ,Οἱ 5 *υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον', καὶ περὶ τούτων τὸν Ἡσαΐαν προφητεύειν τό ,Υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν', οὕστινας υἱοὺς ἀλλοτρίους καὶ σπέρμα πονηρὸν καὶ ἄνομον καλεῖ καὶ ἀμπελῶνα ἀκάνθας ποιήσαντα. καὶ ταῦτα μὲν τὰ Ἡρακλέωνος κτλ.* 10

Gen. VI, 1 sq. — Matth. VIII, 12 — Ies. I, 2. 4. — Ies. V, 1 sq.

Ad Ioan. VIII, 21.

Origenes in Ioan. Tom. XIX, 3 (Opp. IV, 296): *Ὁ μέντοιγε Ἡρακλέων ἐκθέμενος τὴν περὶ τοῦ γαζοφυλακίου λέξιν οὐδὲν εἶπεν εἰς αὐτήν. εἰς δὲ τό ,Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν' φησί· πῶς ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἀπιστίᾳ καὶ ἁμαρ-* 15 *τήμασιν ὄντες ἐν ἀφθαρσίᾳ δύνανται γενέσθαι; μηδὲ ἐν τούτῳ κατακούων ἑαυτοῦ. εἰ γὰρ οἱ ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἀπιστίᾳ καὶ ἁμαρτήμασι γενόμενοι ἐν ἀφθαρσίᾳ οὐ δύνανται γενέσθαι, πῶς οἱ ἀπόστολοι ἐν ἀγνοίᾳ ποτὲ καὶ ἐν ἀπιστίᾳ καὶ ἐν ἁμαρτήμασι γενόμενοι ἐν ἀφθαρσίᾳ γεγόνασι; δύνανται οὖν οἱ ἐν ἀγνοίᾳ καὶ* 20 *ἐν ἀπιστίᾳ καὶ ἐν ἁμαρτήμασι γενόμενοι γενέσθαι ἐν ἀφθαρσίᾳ, εἰ μεταβάλλουσιν· δυνατὸν δὲ αὐτοὺς μεταβάλλειν.*

Ad Ioan. VIII, 22.

Origenes in Ioan. Tom. XIX, 4 (Opp. IV, 302): *Καὶ ὁ Ἡερακλέων μέντοιγε ὡς ἁπλούστερον εἰρημένου τοῦ ,Μήτι ἀπο-* 25 *κτενεῖ ἑαυτόν'; φησὶν ὅτι πονηρῶς διαλογιζόμενοι οἱ Ἰουδαῖοι ταῦτα ἔλεγον καὶ μείζονας ἑαυτοὺς ἀποφαινόμενοι τοῦ σωτῆρος καὶ ὑπολαμβάνοντες ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπελεύσονται πρὸς τὸν θεὸν εἰς ἀνάπαυσιν αἰώνιον, ὁ δὲ σωτὴρ εἰς φθορὰν καὶ εἰς θάνατον ἑαυτὸν διαχειρισάμενος, ὅπου ἑαυτοὺς οὐκ ἐλογίζοντο* 30 *ἀπελθεῖν, καὶ αὐταῖς λέξεσί φησιν ὅτι ᾤοντο λέγειν τὸν σωτῆρα οἱ Ἰουδαῖοι ὅτι ἐγὼ ἐμαυτὸν διαχειρισάμενος εἰς φθορὰν μέλλω πορεύεσθαι, ὅπου ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. οὐκ οἶδα δέ, πῶς κατὰ τὸν εἰπόντα ,Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου' καὶ τὰ ἑξῆς ἦν λέγειν ὅτι ἐγὼ ἐμαυτὸν διαχειρισάμενος εἰς φθορὰν* 35 *μέλλω πορεύεσθαι.*

Ioan. VIII, 12

15. *φησί* Ruae., *φησὶ γὰρ* Reg. Grab. 17. *ἐν ἀγνοίᾳ* Bodl. Grab. Ruae., om. Reg. 22. *δὲ* Bodl. Grab. Ruae., om. Reg. Huet.

Ad Ioan. VIII, 37.

Origenes in Ioan. Tom. XX, 8 (Opp. IV, 316): *Πυνθανοίμεθα δ' ἂν τῶν τὰς φύσεις εἰσαγόντων καὶ εἰς τό ‚ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν' ἀποδιδόντων κατὰ Ἡρακλέωνα, ὅτι διὰ τοῦτο οὐ χωρεῖ, ὅτι ἀνεπιτήδειοι ἤτοι κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ γνώμην, πῶς οἱ ἀνεπιτήδειοι κατ' οὐσίαν ἤκουσαν παρὰ τοῦ πατρός; ἀλλὰ καὶ πότερόν ποτε πρόβατα οὗτοι ἦσαν τοῦ Χριστοῦ ἢ ἀλλότριοι ὑπῆρχον αὐτοῦ; εἰ δὲ ἦσαν ἀλλότριοι, πῶς ἤκουσαν παρὰ τοῦ πατρὸς σαφῶς, ὡς οἴονται, λεγομένου πρὸς τοὺς ἀλλοτρίους ὅτι διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν;* [Ioan. X, 26.] *εἰ μὴ ἄρα θλιβόμενοι ἑτέρῳ ἀτόπῳ ἑαυτοὺς περιβάλλουσι λέγοντες, παρὰ μὲν τοῦ πατρὸς ἀκηκοέναι τοὺς ἀλλοτρίους, μὴ ἀκούειν δὲ τοὺς αὐτοὺς τούτους παρὰ τοῦ σωτῆρος. εἰ δὲ οἰκεῖοι τοῦ πατρὸς ἦσαν καὶ τῆς μακαρίας φύσεως, πῶς ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι; καὶ πῶς ὁ τοῦ σωτῆρος λόγος οὐκ ἐχώρει ἐν αὐτοῖς;*

Ad. Ioan. VIII, 44.

Origenes in Ioan. Tom. XX, 18 (Opp. IV, 332 sq.): *Ὁ μέντοιγε Ἡρακλέων ὑπολαμβάνει αἰτίαν ἀποδίδοσθαι τοῦ μὴ δύνασθαι αὐτοὺς ἀκούειν τὸν Ἰησοῦ λόγον μηδὲ γινώσκειν αὐτοῦ τὴν λαλιὰν ἐν τῷ ‚Ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ'. αὐταῖς γοῦν λέξεσί φησι· Διατί οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν; ἢ ὅτι ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, ἀντὶ τοῦ ‚ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου', φανερῶν αὐτοῖς λοιπὸν τὴν φύσιν αὐτῶν καὶ προελέγξας αὐτούς, ὅτι οὔτε τοῦ Ἀβραάμ εἰσι τέκνα (οὐ γὰρ ἂν ἐμίσουν αὐτόν) οὐδὲ τοῦ θεοῦ, διὸ οὐκ ἠγάπων αὐτόν. καὶ εἰ μὲν τό ‚Ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ' ἐξεδέχετο, ὡς ἐν τοῖς ἀνωτέρω διηγησάμεθα, καὶ ἔλεγε, διὰ τὸ ἔτι ὑμᾶς εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν, κἂν παρεδεξάμεθα αὐτοῦ τὴν διήγησιν. νυνὶ δὲ δῆλός ἐστιν ὁμοουσίους τινὰς τῷ διαβόλῳ λέγων ἀνθρώπους, ἑτέρας, ὡς οἴονται οἱ ἀπ' αὐτοῦ, οὐσίας τυγχάνοντι παρ' οὓς καλοῦσι ψυχικοὺς ἢ πνευματικούς.*

Origenes in Ioan. Tom. XX, 20 (Opp. IV, 337): *Εἰς ταῦτα ὁ Ἡρακλέων φησί· ‚Πρὸς οὓς ὁ λόγος, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου ἦσαν, ὡς ἑτέρας οὔσης τῆς τοῦ διαβόλου οὐσίας παρὰ τὴν τῶν ἁγίων λογικὴν οὐσίαν'.*

24. *φανερῶν* Bodl. Grab. Ruae., *φανερὸν* Reg. Huet. 30. *παρεδεξάμεθα* Grabe, *παραδεξάμεθα* Ruae.
36. *τοῦ διαβόλου* Bodl., om. Reg. 37. *λογικὴν* Bodl. Grab., *λογικῶν* Ruae.

Origenes ibid. p. 339 sq.: *Τοσαῦτα δὲ πρὸς τὸν Ἡρακλέωνος λόγον εἰπόντος τό ‚ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου‘ ἀντὶ τοῦ ‚ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου‘ εἰρήσθω. πάλιν εἰς τό ‚Τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν‘ διαστέλλεται λέγων τὸν διάβολον μὴ ἔχειν θέλημα, ἀλλ' ἐπιθυμίας καὶ ἐμφαίνεται αὐτόθεν τὸ ἀδιανόητον τοῦ λόγου. θέλειν γὰρ τὰ πονηρὰ πᾶς ἄν τις ὁμολογήσαι ἐκεῖνον. συνάξεις δὲ καὶ αὐτός, εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐν προχείρῳ οὐκ ἔχομεν παραθέσθαι, εἴ που ἐν τῇ γραφῇ τὸ θέλειν ἐπὶ τοῦ διαβόλου τέτακται. μετὰ ταῦτά φησιν ὁ Ἡρακλέων, ὡς ἄρα ταῦτα εἴρηται οὐ πρὸς τοὺς φύσει τοῦ διαβόλου υἱούς, τοὺς χοϊκούς, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ψυχικοὺς θέσει υἱοὺς διαβόλου γενομένους, ἀφ' ὧν τῇ φύσει δύνανταί τινες καὶ θέσει υἱοὶ θεοῦ χρηματίσαι. καί φησί γε ὅτι παρὰ τὸ ἠγαπηκέναι τὰς ἐπιθυμίας τοῦ διαβόλου καὶ ποιεῖν τέκνα οὗτοι τοῦ διαβόλου γίνονται, οὐ φύσει τοιοῦτοι ὄντες. καὶ διαστέλλεται ὡς ἄρα τριχῶς δεῖ ἀκούειν τῆς κατὰ τέκνα ὀνομασίας· πρῶτον φύσει, δεύτερον γνώμῃ, τρίτον ἀξίᾳ. καὶ φύσει μέν, φησί, ἐστὶ τὸ γεννηθὲν ὑπό τινος γεννητοῦ, ὃ καὶ κυρίως τέκνον καλεῖται· γνώμῃ δέ, ὅτι τὸ θέλημά τις ποιῶν τινὸς διὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην τέκνον ἐκείνου, οὗ ποιεῖ τὸ θέλημα, καλεῖται· ἀξίᾳ δέ, καθὸ λέγονταί τινες γεέννης τέκνα καὶ σκότους καὶ ἀνομίας καὶ ὄφεων καὶ ἐχιδνῶν γεννήματα. οὐ γὰρ γεννᾷ, φησί, τοιαῦτά τινα τῇ ἑαυτῶν φύσει (φθοροποιὰ γὰρ καὶ ἀναλίσκοντα τοὺς ἐμβληθέντας εἰς αὐτά)· ἀλλ' ἐπεὶ ἔπραξαν τὰ ἐκείνων ἔργα, τέκνα αὐτῶν εἴρηται. τοιαύτην δὲ διαστολὴν δεδωκὼς οὐδὲ κατὰ τὸ ποσὸν ἀπὸ τῶν γραφῶν παρεμυθήσατο τὴν ἰδίαν διήγησιν.*

Origenes in Ioan. Tom. XX, 22 (Opp. IV, 345): *Ἡμεῖς μὲν οὖν τοῦ ‚ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν‘ ἀκούομεν οὐχ ὡς φύσιν τοιαύτην ἐμφαίνοντες οὔτε τὸ ἀδύνατον περὶ τοῦ ἑστηκέναι αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ παριστάντες. ὁ δὲ Ἡρακλέων εἰς ταῦτά φησι τό· Οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου τῇ ἀληθείᾳ, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας. διό, φησίν, οὔτε*

6. *ἀδιανόητον* Bodl. Grab. Ruae., *διανόητον* Reg. Huet. 8. *εἰ καὶ* Ruae., *εἰ* Reg. Grab. 14. *τὸ* emendavi, *τῷ* edd. 21. *λέγονται* emendavi, *λέγεται* edd. 23. *τοιαῦτα* Bodl. Ruae., *ταῦτα* Reg. Grabe. 26. *κατὰ τὸ ποσὸν* scripsi, *κατὰ τὸ πόσον* Bodl., *καθ' ὁπόσον* edd.

30. *ἐμφαίνοντες* Bodl. Ferrar. Grab. Ruae., *ἐμφαίνοντος* Huet.

στῆναι ἐν ἀληθείᾳ οὔτε σχεῖν ἐν αὑτῷ ἀλήθειαν δύναται, ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως ἴδιον ἔχων τὸ ψεῦδος, φυσικῶς μὴ δυνάμενός ποτε ἀλήθειαν εἰπεῖν. λέγει δ' ὅτι οὐ μόνος αὐτὸς ψεύστης ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἰδίως ,πατὴρ αὐτοῦ'
5 ἐκλαμβάνων τὴν φύσιν αὐτοῦ, ἐπείπερ ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος συνέστη. ταῦτα δὲ ὅλα ῥύεται τὸν διάβολον παντὸς ψόγου καὶ ἐγκλήματος καὶ μέμψεως· οὐδεὶς γὰρ εὐλόγως ἂν ψέξαι ἢ ἐγκαλέσαι ἢ μέμψαιτο τῷ μὴ πεφυκότι πρὸς τὰ κρείττονα. ἀτυχὴς οὖν μᾶλλον ἢ ψεκτὸς ὁ διάβολος κατὰ τὸν
10 Ἡρακλέωνά ἐστι.

Ad Ioan. VIII, 50.

Origenes in Ioan. Tom. XX, 30 (Opp. IV, 359 sq.): Ὁ μέντοιγε Ἡρακλέων τό ,ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων' οὐκ ἀναφέρει ἐπὶ τὸν πατέρα τοιαῦτα λέγων· Ὁ ζητῶν καὶ κρίνων
15 ἐστὶν ὁ ἐκδικῶν με, ὁ ὑπηρέτης ὁ εἰς τοῦτο τεταγμένος, ὁ μὴ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορῶν, ὁ ἔκδικος τοῦ βασιλέως. Μωσῆς δέ ἐστιν οὗτος, καθὰ προείρηκεν αὐτοῖς λέγων ,εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίσατε'. εἶτ' ἐπιφέρει ὅτι ὁ κρίνων καὶ κολάζων ἐστὶ Μωσῆς, τουτέστιν αὐτὸς ὁ νομοθέτης. καὶ μετὰ τοῦτο πρὸς ἑαυτὸν
20 ἐπαπορεῖ ὁ Ἡρακλέων λέγων· Πῶς οὖν λέγει τὴν κρίσιν πᾶσαν παραδεδόσθαι αὐτῷ; καὶ νομίζων λύειν τὴν ἀνθυποφορὰν ταῦτά φησι· Καλῶς λέγει· ὁ γὰρ κριτὴς ὡς ὑπηρέτης τὸ θέλημα τούτου ποιῶν κρίνει, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων φαίνεται γινόμενον. πῶς δὲ ἄλλῳ τινὶ ἀνατίθησι τὴν κρίσιν ὡς
25 ὑποδεεστέρῳ τοῦ σωτῆρος, καθ' ὃ νομίζει, τῷ Δημιουργῷ; οὐδ' οὕτω ἀποδείξασθαι δύναται, σαφῶς γεγραμμένου τοῦ ,Οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ' καὶ τοῦ ,Ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν'.

[Ioan. V, 45.] [Ioan. V, 22.] [Ioan. V, 22.] [Ioan. V, 27.]

3. λέγει Reg. Grab., λέγω Bodl. Ferrar. Ruae. 4. αὐτῷ Grabe, αὑτῷ Ruae. 20. οὖν Ferrar. Grab. Ruae., οὖν οὐ Huet. 22. ὁ γὰρ κριτὴς Bodl. Grab. Ruae. (ἡ), ὁ Μωσῆς Ferrar.

Den Herakleon bezeichnet Origenes (s. o. S. 473, 35. 36) nur als einen angeblichen Bekannten Valentin's. Halten wir uns an Irenäus (s. o. S. 289) und Tertullianus (s. Anm. 495), so kann Herakleon erst nach Ptolemäus der bewährteste Schüler Valentin's geworden sein, wie ihn Clemens v. Alex. nennt (s. o. S. 473, 6. 7). Viel zu früh lässt ihn der Prae-

stinatus schon unter dem römischen Bischofe Alexander (vor .4) mit seiner Lehre aufgetreten sein, und nur das kann chtig sein, dass er von Sicilien ausging[823]). Hippolytus II zeichnet den Herakleon als einen Hauptvertreter des italiochen Zweiges des Valentinianismus (s. Anm. 496). Bezeichnd ist es, dass seine Ὑπομνήματα hauptsächlich exegetischen halts waren und mit besonderer Vorliebe das Johannesvangelium behandelten. Aus diesem Werke, so weit es erlten ist, ergiebt sich folgende Lehre.

Unbefleckt, rein und unsichtbar (vgl. Joh. 1, 18) ist das ttliche Wesen (s. S. 487, 15 f.). Der göttlichen Monas, welche erakleon, wie der Valentinus des Hippolytus II, meist „Vater" nnt, steht aber sehr nahe eine „nicht verflochtene Tetras" . 482, 10), welche wohl auf eine Vierzahl höchster Aeonen nweisen wird, immerhin mit Ausschluss der Sige, wie bei ippolytus II. Alle Vielheit in dem göttlichen Wesen wird aber ch, wie bei Valentinus selbst (Bruchst. 5), zusammengefasst der Einheit des Aeon (S. 474, 3. 4. 484, 2. 486, 13), dem Pleroma . 475, 28 f. 480, 28. 483, 27. 486, 20 f.). Von einzelnen Aeonen rnen wir kennen den Logos, durch welchen weder der Aeon ch das, was in dem Aeon ist, geworden ist (s. o. S. 474, 4 sq.), er auch den Anthropos, da Herakleon einen Υἱὸς Ἀνθρώπου iber dem Orte" (der Mitte), also in dem Pleroma, lehrte . 492, 6 vgl. 480, 21), sei es nun, dass er von dem Ἄνθρωπος d der Ἐκκλησία den Λόγος (als Sohn des Anthropos) und die ωή ableitete (s. Anm. 507. S. 372), oder dass er einen anrn Aeon, etwa den Χριστός, nach solcher Abstammung bennte. Von Christus lesen wir ebenso, wie von dem Logos,

---

[823]) Praedestinatus c. 16: Hic in partibus Siciliae inchoavit docere. ntra hunc susceperunt episcopi Siculorum, Eustachius Lilybaeorum et normeorum Theodorus, quique omnium qui per Sicilium erant episcorum synodum exorantes gestis eum audire decreverunt et universas sertiones eius dirigentes ad sanctum Alexandrum urbis episcopum roverunt, ut ad eum confutandum aliquid ordinaret. tunc sanctus Alexanr ad singula quaeque capita hydri singulos gladios dei verbi de vagina vinae legis eiciens, librum contra Heracleonem ordinans, ferventissimum genio Sabinianum presbyterum destinavit, qui et scriptis episcopi et adrtione sua ita eum confutaret, ut nocte media navis praesidio fugeret, ultra ubinam devenisset nullus sciret.

dass „Alles durch ihn ward“ (S. 486, 29. 30), dass er der wahre Schöpfer ist (S. 486, 29). Wir lesen auch von dem *Ἅγιον Πνεῦμα* als der Kraft, welche das Schlechte wegbläst (S. 481, 4), ohne weiteres zu erfahren. Aber es stimmt zu dem Valentinianismus des Hippolytus II, welcher das Urwesen als den ungezeugten, einsamcn „Vater“ über die paarweise gezeugten Aeonen stellte, wenn Herakleon die wissend Anbetenden Joh. 4, 22 auf „den (Soter) in dem Aeon und die mit ihm gekommenen“ (Engel) deutete (S. 486, 13), weil ein anbetender Aeon sich dem ungezeugten Urwesen schlechthin unterordnet. Der aus dem Aeon Gekommene kann kaum ein andrer sein, als „die gemeinsame Frucht des Soter“, heisse sie nun Soter oder Jesus.

Ebenso wenig, wie in dem Valentinianismus des Hippolytus II, finden wir auch bei Herakleon die Achamot genannt. Aber ein gefallenes Pneumatisches liegt auch bei ihm unverkennbar zu Grunde, da er etwas wesentlich Göttliches, das pneumatische Wesen, tief in die Hyle des Irrthums herabgesunken sein lässt (S. 487, 1 f.). Die Engel des Soter oder des Menschen-Sohnes werden nun wohl als *οἱ τῆς οἰκονομίας ἄγγελοι* bezeichnet (S. 422, 16), gehen aber mindestens über die 70 *λόγους* oder himmlische Engel, welche der Valentinus Hippolytus' II von der auswärtigen Sophia und der gemeinsamen Frucht des Pleroma (Jesus) hervorgebracht werden lässt, hinaus und führen auf das Engel-Gefolge des Soter bei Ptolemäus (s. o. S. 356. 367). Für jede Seele ein Engel (S. 482, 8. 9). Dahin gehört offenbar auch „der Mann im Aeon“ als das Pleroma der Samariterin (S. 483, 20. 21). Wenn Christus als der wahre Schöpfer genannt, durch ihn oder den Logos alles (mit Ausnahme der Aeonenwelt) geworden sein soll (s. S. 474, 5 f. 486, 29 f.): so liegt die von Ptolemäus bezeugte Lehre zu Grunde, dass der Soter von der gefallenen Sophia die Leiden oder Affecte als verschiedene Substanzen ausschied (s. o. S. 356), wie ja auch Hippolytus II den Valentinus wesentlich lehren lässt (s. o. S. 467). Auch Herakleon unterschied die drei Substanzen des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen. Die Pneumatiker liess er nach Joh. 1, 3. 4 in dem Logos geworden sein (s. o. S. 475, 10 f.). Das Psychische ist auch bei ihm Wesen und Reich des Demiurgen (s. o. S. 494,

:.). Ein Theil der Hyle, welche durch die schlechte Zahl 6 zeichnet wird (S. 482, 8 sq.), ist der Teufel (s. oben 485, 12).

Die Körperwelt soll der Demiurg auf Veranlassung, gess auch unter der hinübergreifenden Leitung des Logos ler Christus), als dessen unbewusster Diener geschaffen ben (s. o. S. 485, 12). Der Demiurg ist das „Königlein“)h. 4, 46 f.), welches der allgemeine König über das kleine ich des Kosmos gesetzt hat (s. o. S. 493, 29 f.). Dem Menhen lässt auch Herakleon wesentlich valentinianisch (s. o. 293. 299. 306. 359) in der Einhauchung des Demiurgen en. 2, 7) den pneumatischen Samen zutheil werden (S. 482, . 11). Der Logos soll das von einem Andern (doch wohl dem miurgen) Gesäete zu Gestalt, Erleuchtung und eigenthümher Umschreibung fortgeführt haben (S. 475, 14 f.). Von dem miurgen stammt die Seele, welche an sich sterblich ist, nz wie bei dem Valentinus des Hippolytus II (s. o. S. 468), lche aber die Unsterblichkeit anziehen kann (S. 494, 8 f.). fenbar kann die Seele sich ebensowohl der Unvergänglichit wie der Unvergänglichkeit zuwenden, dem Geiste oder r Hyle. Zu der Hyle aber gehört der Teufel als ein Theil rselben, aber auch gebildet ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας oder ύσματος (s. S. 497, 33 f.), was wohl auf den bethörten d unwissenden Demiurgen gehen wird. Denn des Teufels ıter hat auch Herakleon in Joh. 8, 44 sprachlich gefunden, nn ihn auch Origenes das ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου erıren lässt: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου (S. 496, 21 f. 497, 3). e Abstammung aus dem Wesen des Teufels streitet nicht gegen Herkunft dieses Wesens von dem Demiurgen oder Judentte. Des Teufels Wesen ist die Lüge. Anstatt eines Willens t er bloss Gelüste (S. 497, 4 f.). Wie dem Geiste, so kann h die psychische Menschheit nun auch dem Teufel zuwenn und dessen Wesen annehmen (S. 497, 10 f.). So scheidet h die an sich psychische Menschheit bei Herakleon in veriedene Naturen. Auf der einen Seite die Kinder Gottes er die Pneumatiker (S. 480, 27. 485, 18), gleichen Wesens t Gott (S. 487, 20 f. 488, 1), auf der andern Seite die Kinder s Teufels, gleichen Wesens mit ihm geworden (S. 496, 31 f.); der Mitte die Psychiker oder die gewöhnlichen Menschen

(S. 480, 29). Aus dem Unterschiede von *πνεῦμα*, *ψυχή*, *ὕλη* entspringt ein dreifacher Wesensunterschied innerhalb der Menschheit.

In der Urgeschichte der Menschheit hob Herakleon das Vergehen von Engeln des Demiurgen mit schönen Menschentöchtern Gen. 6, 1 f. als wohl mit dem Verluste der Seligkeit bestraft hervor (S. 495, 2 f.). Das Heidenthum war eine Anbetung der Schöpfung, das Judenthum der Dienst des (niederen) Schöpfers, des Demiurgen (S. 485, 15 f.). Der Rächer des (kleinen) Königs, des Demiurgen, ist Moses (S. 498, 14 f.), dessen Gesetz Herakleon Joh. 1, 17 herabgesetzt fand (S. 476, 2 f.). Das Gesetz tödtet durch die Sünden, wie denn der Sohn des Königleins oder des Demiurgen Joh. 4, 46 f. im Sterben begriffen ist (S. 494, 3 f.). Das gottentfremdete Judenthum schildert Jesaja 1, 2. 4 (S. 495, 7 f.). Zuletzt verfällt es ganz in Unwissenheit, Unglaube und Sünden (S. 495, 15 f.). Heidenthum und Judenthum fand Herakleon, welcher hier auch das antijudaistische *κήρυγμα Πέτρου* anführte, als Gottesverehrung ohne Gnosis zusammengestellt in der Anbetung auf dem Berge Garizim[824]) und in Jerusalem Joh. 4, 21. 22 (S. 485, 11 f.). Gleichwohl steht das Judenthum immer noch in einer wesentlichen Beziehung zu dem wahren Gotte und seiner Erkenntniss oder Verehrung. Der Mosaismus enthält die Ebenbilder des Geistigen. Sollten doch die Juden selbst, wie Origenes bemerkt, oder wohl richtiger die Gegenstände der jüdischen Gottesverehrung Ebenbilder von dem, was in dem Pleroma ist, sein (S. 486, 19 sq.). Das Pascha war in dem Opfer ein Typus des Leidens des Erlösers, in dem Mahle ein Typus der Ruhe in dem Hochzeitsfeste der Vollendung (S. 480, 10 f.). Der Tempel war in dem Allerheiligsten ein Bild der pneumatischen Vollendung des Pleroma, in dem Vorhofe der Leviten ein Symbol der draussen stehenden Psychiker (S. 480, 28 f.). Desshalb sollte das Heil auch von den Juden kommen.

Der „Vater" wollte, dass Menschen (keineswegs: alle

---

[824]) Die Deutung des Berges auf den Teufel trägt übrigens Origenes selbst vor Hom. XII in Ierem. c. 12 (Opp. II, 202): *ὁ διάβολος ὄρος σκοτεινόν ἐστιν, οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου οἱ καταργούμενοι* (1 Cor. II, 6) *ὄρη εἰσὶ σκοτεινά* (Ierem. XIII, 16).

[enschen) ihn erkennen und erlöst werden sollten (S. 490, 4. 5).
)aher die Sendung des alleinigen Erlösers, nämlich des
weiten, erntenden Menschen-Sohnes (S. 492, 6 f.), ersehnt von
er Kirche (S. 488, 5 f.). Der Schall der Prophetie ward zur
timme „des Rufenden in der Wüste“, bis zuletzt das Wort
es Erlösers erscholl (S. 476, 19 sq.). Johannes war nach
einer Aussenseite Prophet, ja Elias, nach seinem wahren Selbst
iehr als Prophet, grösser als alle vom Weibe Geborenen
S. 476, 29 sq.). Wenn er sich nicht für würdig erklärte,
em nach ihm Kommenden den Riemen des Schuhzeugs zu
isen, so meinte er nicht würdig zu sein, dass dieser um
einetwillen von der Erhabenheit herabkomme und Fleisch
nnehme wie Schuhzeug, welche geheimnissvolle Veranstaltung
ohannes nicht lösen zu können behauptete. Ja, die Welt
elbst sei dieses Schuhzeug, und aus Johannes rede Solches
er Demiurg selbst (S. 478, 28 sq.). Auch uns hat Herakleon
eine Lösung dieser Veranstaltung gegeben, aber doch so viel
esagt, dass der Erlöser aus dem Aeon mit Gefolge herabkam
S. 486, 13), und dass die Leiblichkeit, welche er annahm,
nvollkommen war, verglichen mit dem Selbst in ihr, jene
as Lamm Gottes, welches dahingegeben werden sollte, dieser
er die Sünde der Welt Hinwegnehmende (S. 479, 17 f.). Es
ıt unverkennbar doketisch, wenn Herakleon Joh. 4, 47—50
ɔ verstand, wie wenigstens Origenes angiebt, dass Jesus
wischen dem Aufbruch des „Königleins“ von Kapernaum
nd seiner Ankunft in Kapernaum wirklich dort gewesen sei
nd den todkranken Sohn geheilt habe (S. 494, 21 f.). An
)oketismus klingt auch die Erörterung über die Speise Jesu
u Joh. 4, 34 an (S. 489, 36 f.). Herakleon ist ja selbst do-
.etisch als Exeget, indem er Joh. 2, 12 das *κατέβη εἰς Κα-*
ιαρναούμ, wo weder eine That noch ein Wort Jesu berichtet
ei, auf sein Herabsteigen in das Aeusserste der Welt, dieses
Iylische, deutete (S. 479, 32 f.), Joh. 2, 13 das *ἀνέβη εἰς*
'ερυσόλυμα ὁ Ἰησοῦς auf sein Hinaufsteigen von dem Hylischen
n den psychischen Ort (S. 480, 19 f.), Joh. 4, 4 f. sein Auf-
reten in Samarien auf sein Auftreten in dem Kosmos. Für
ie hylische Menschheit wirkt und lehrt der Erlöser gar nicht.
)a findet das Wort Mt. 8, 12 Anwendung, dass die Söhne
.es Reiches verstossen werden sollen in die äusserste Finster-

niss (S. 495, 5. 6). Die Austreibung dämonischer Mächte fand Herakleon in der Tempelreinigung dargestellt (s. o. S. 481, 17 f.). Aber schon der psychischen Menschheit gilt die Berufung (S. 480, 23. 488, 25. 489, 1). Vollends die pneumatische Menschheit oder die Auserwählung wird aus der tiefen Verkommenheit, welche die Samariterin darstellt, erlöst, und ihr gilt das Wort, dass der Erlöser kam, um das Verlorene zu retten (S. 486, 32 sq.). Gegen das Leben des Erlösers tritt sein Leiden etwas zurück. Vorgebildet ist dasselbe durch das Paschaopfer (S. 480, 10 f.), aber auch durch die Geissel, mit welcher Jesus die Krämer aus dem Heiligthum trieb (S. 481, 8 f.). Das Lamm Gottes, welches geopfert wird, ist jedoch nur die Leiblichkeit Jesu, nicht der leidensunfähige Erlöser selbst, welcher der Welt Sünde hinwegnimmt (S. 479, 16 f.). Das Leiden des Erlösers bezeichnet wohl die Umwandlung der Kirche aus einer Räuber- und Krämer-Höhle zu einem Hause des Vaters (S. 481, 13 f.), seine Auferweckung „in drei Tagen“ Joh. 2, 19 die Auferstehung der Kirche an dem pneumatischen Tage, welchem der choische Tag (das Heidenthum) und der psychische (das Judenthum) vorangegangen waren (S. 481, 30 f.). Aber das Leiden des Erlösers schliesst seine irdische Wirksamkeit gar nicht ab, sondern scheidet nur die beiden Tage seiner irdischen Erscheinung, da er auch nach Herakleon, wie nach den Gnostikern des Irenäus (s. o. S. 248) und nach Ptolemäus (s. Anm. 615) noch nach Tod und Auferstehung längere Zeit auf Erden verweilte und durch sein eigenes Wort weit mehr Glauben wirkte, als zuvor (S. 493, 3 f.). Allein noch in der durch den Erlöser mehr auferweckten als gestifteten Kirche bilden die Mehrzahl die Psychiker. Die Vielen, welche wegen des Wortes der Einen Samariterin glauben (Joh. 4, 39), stellen die Grosskirche dar, in welcher die einheitliche Auserwählung, die pneumatische Kirche enthalten ist (S. 492, 22 f.). Dem Märtyrerfanatismus seiner Zeit trat Herakleon in besonnener Weise entgegen (S. 473, 7 sq.). Die Vollendung liegt nicht in dem gegenwärtigen Weltalter, sondern in dem zukünftigen (S. 493, 2 f.), zukünftig für die gläubige Menschheit. Die zukünftige Vollendung stellt auch Herakleon als ein Hochzeitsfest dar (S. 493, 3 f.).

Als Exeget des Johannes-Evangeliums ist Herakleon auch

über die ptolemaitische Auslegung desselben hinausgegangen. Joh. 1, 3 *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν* wollten Ptolemaiten bei Irenäus I, 8, 5 noch auf die dem Logos nachfolgenden Aeonen beziehen, wogegen Herakleon mit Ptolemäus selbst (s. Anm. 582) an die Schöpfung der Körperwelt denkt. Herakleon schloss vollends die Aeonenwelt aus (S. 474, 1 f.). Herakleon steht überhaupt, unbefangen betrachtet, gar nicht unwürdig da als der erste Exeget des Johannes-Evangeliums, dessen Erklärungen Origenes wohl benutzt, mitunter gar anerkennt, nicht immer mit Recht bestritten hat. Freilich ist es ein Zeichen von Ernüchterung, dass Herakleon, so viel wir wissen, hauptsächlich exegetisch seine Lehre vortrug.

Ueber Herakleon wissen wir urkundlich wenigstens so viel, dass wir dem Epiphanius mit seinen eigenthümlichen Angaben Haer. XXXVI selbständig gegenübertreten können. Lipsius (I, 168 f.) hat nachgewiesen, dass Epiphanius den Hippolytus I recht willkürlich aus vereinzelten Angaben des Irenäus bereichert hat. Herakleon soll von Kolorbasos ausgegangen sein, welcher Haer. XXXV aus einem Lehrer zu einem Schüler des Marcus gemacht wird. So habe Herakleon eine obere und eine untere Ogdoas gelehrt, in der oberen den weder männlichen noch weiblichen Vater, welcher auch Anthropos heisse, aus ihm die Mutter des Alls Sige oder Aletheia. Eine zweite Mutter die *ἐν λήθῃ* gewordene Achamot, *ἐξ ἧς λοιπὸν τὰ πάντα ἐν ὑστερήματι κατέστη.* Mysteriöse Weihen, wie bei Marcus u. s. w. Alles zusammengestellt aus verschiedenen Stellen des Irenäus. Theodoret haer. fab. I, 8 begnügt sich mit der blossen Nennung des Herakleon.

4. Der anatolische Valentinianismus.

1. Von der „anatolischen Lehre", als deren Vertreter Hippolytus II den auch von Tertullianus (s. Anm. 495) erwähnten Axionikos (in Antiochien) und den Bardesianes (von Edessa) nennt (s. Anm. 496), geben nähere Kunde die unter den Schriften des Clemens v. Alex. erhaltenen *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.* Leider sind diese Excerpta

ex scriptis Theodoti jedoch ein ziemliches Chaos von schlecht geschiedenen Auszügen in einem oft verwahrlosten Texte. Einige Ordnung hat G. Heinrici (Die valentinianische Gnosis und die h. Schrift, 1871, S. 88—127) zu machen gesucht. Aber auch diese bahnbrechende Arbeit hat noch nicht Alles aufgehellt, was auch nur allmählich und annäherungsweise geschehen wird.

Heinrici bemerkt: „Zunächst werden lose an einander gereiht in einer Gruppe wichtige Bestimmungen über das Wesen des Soter und der Pneumatiker aufgestellt (§. 1—7. 21—27). Darauf folgt nach einer Bemerkung über die Erklärung von Deut. 5, 9 der Haupttheil der Excerpte, der eine Uebersicht über das ganze System enthält (§. 29—65). Zum Schluss tritt in einem dritten zusammenhängenden Stück (§. 69—85) die Frage nach der Aneignung des Heils in den Vordergrund, welche in der Lehre von dem λουτρὸν und seinen Wirkungen entwickelt wird. Zwischen den beiden letzten Gruppen gnostischer Lehren sind wiederum vereinzelte Notizen eingeschoben (§. 66. 67. 68); das Ende des Ganzen bildet die Exegese von Matth. 22, 20 [§. 86], deren Zugehörigkeit zu den Excerpten zweifelhaft erscheint. — Diesen drei Gruppen haben als Quellen die Schriften des Theodot [welchen auch Theodoret haer. fab. I, 8 unter Valentin's Schülern nennt] und nicht bestimmt genannter Valentinianer zum Grunde gelegen. Clemens hat sie so in einander verarbeitet, dass in der ersten Gruppe theils Theodot, theils die Valentinianer als Gewährsmänner grösserer Abschnitte bezeichnet, in der zweiten dagegen die Ansichten Theodot's der Hauptdarstellung, mit der sie nicht in Widerspruch stehen, eingefügt werden. — Gemeinsam ist beiden Abschnitten das Eingehen auf die Schrift, jedoch berechtigt die verschiedene Form der Schriftbenutzung zu der Annahme, dass die erste Gruppe, mit der §. 67 und 68 zu verbinden ist, Bruchstücke aus exegetischen Schriften der Valentinianer enthält, die zweite dagegen ihren systematischen Lehrschriften entlehnt ist. Ueber die Quellen der dritten Gruppe fehlt jede Andeutung. Dieselbe enthält Bestimmungen über die Taufe, welche an die markosische ἀπολύτρωσις erinnern (Ir. I, 21) und in den bisher beachteten Quellen der valentinianischen Gnosis zwar Anknüpfungspunkte, aber keine

Analogien finden; auch ihre Dämonologie und Angelologie ist viel enger mit astrologischen Speculationen verknüpft, als wir es sonst wahrnehmen." Ich finde hier den anatolischen Valentinianismus, zu welchem auch Theodotos gehört, mit seinem treueren Anschluss an den ursprünglichen Valentinianismus, mit seiner astrologischen Richtung und mystischen Ueberschwänglichkeit dargestellt, aber auch ein verschiedenartiges Stück von abendländischem Valentinianismus in der Weise des Ptolemäus eingefügt (§. 43—47).

An der Spitze steht das Urwesen als Tiefe (*βάθος*) oder *Ἄρρητος* nebst der Sige (s. Anm. 521). Eigenthümlich ist es schon, dass Theodotos dem festen (Ur)vater ein *πάθος* zuschrieb, damit die Sige es ergreifen sollte, ein *πάθος*, welches die Sympathie des Alls erregte[825]). Aehnlich lehrten diese Valentinianer, der (Ur)vater habe seine Erkenntniss den (vorausgesehenen) Aeonen mittheilen wollen und durch diesen Gedanken den Geist einer Gnosis, welche in Gnosis ist, den Monogenes, hervorgebracht; mit dem Geiste der Gnosis sei gemischt der Geist der Liebe, wie der Vater mit dem Sohne, die Enthymesis mit der Aletheia[826]). Ein Versuch, die zweite Syzygie, des Monogenes oder Nus und der Aletheia, speculativ abzuleiten. So ist der Monogenes oder Nus die *ἀρχή*, in welcher nach Joh. 1, 1 f. der Logos war, und wie in dem Nus die Aletheia, ist in dem Logos die Zoë als Syzygos[827]). Auch

---

[825]) Exc. §. 30 p. 976 sq.: *Εἶτα ἐκλαθόμενοι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ παθεῖν αὐτὸν λέγουσιν ἀθέως· ὃ γὰρ συνεπάθησεν ὁ Πατήρ, στερεὸς ὢν τῇ φύσει, φησὶν ὁ Θεόδοτος, καὶ ἀνένδοτος, ἐνδόσιμον ἑαυτὸν παρασχών, ἵνα ἡ Σιγὴ τοῦτο καταλάβῃ, πάθος ἐστίν. ἡ γὰρ συμπάθεια πάθος τινὸς διὰ πάθος ἑτέρου. ναὶ μὴν καὶ τοῦ πάθους γενομένου τὸ ὅλον συνεπάθησεν καὶ* (l. *κατ'*) *αὐτοὺς εἰς διόρθωσιν τοῦ παθόντος.*

[826]) Exc. §. 7 p. 989: *Ἄγνωστος οὖν ὁ Πατὴρ ὢν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς Αἰῶσι, καὶ διὰ τῆς ἐνθυμήσεως τῆς ἑαυτοῦ ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκὼς πνεῦμα γνώσεως οὔσης ἐν γνώσει προέβαλε τὸν Μονογενῆ. γέγονεν οὖν καὶ ὁ ἀπὸ γνώσεως, τουτέστι τῆς πατρικῆς ἐνθυμήσεως, προελθὼν γνῶσις, τουτέστιν ὁ υἱός, ὅτι δι' υἱοῦ ὁ Πατὴρ ἐγνώσθη. τὸ δὲ τῆς ἀγάπης πνεῦμα κέκραται τῷ τῆς γνώσεως, ὡς πατὴρ υἱῷ καὶ ἐνθύμησις ἀληθείᾳ.*

[827]) Exc. §. 6 p. 968: *Τό ‚ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος'* (Joh. I, 1) *οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου οὕτως ἐκδέχονται· Ἀρχὴν γὰρ τὸν μονογενῆ λέγουσιν, ὃν καὶ θεὸν προσαγορεύεσθαι* (fast gleichlautend die Ptolemaiten bei Irenäus I, 8, 5), *ὡς καὶ*

die weiteren Aeonen nannten diese Valentinianer *Λόγους* (§. 25). In der Dodekas des Pleroma können sie den ersten Aeon wenigstens nicht ausschliesslich *Παράκλητος* genannt haben, da dieser Name noch einem Andern zukommt (s. Anm. 831). Als den letzten Aeon der Dodekas betrachteten auch sie die Sophia, deren Unterfangen, das, was über die Erkenntniss ist, zu erfassen, zu einer Entäusserung der Gnosis, zu einem folgenreichen Leiden wird, aber auch zur Belehrung der Aeonen des Pleroma dient (s. Anm. 525). Diese Sophia fällt noch selbst, wie in dem ursprünglichen Valentinianismus (vgl. auch Anm. 630. 799). Nur in dem eigenthümlichen Stücke §. 43—47 wird die innere Sophia, deren Leiden verdunsten, unterschieden von der zweiten, äusseren Sophia, deren Leiden zu Substanzen werden (§. 45). Bei dem Leiden der noch nicht verdoppelten Sophia tritt der Horos hervor als Grenzwächter des Pleroma [828]). Wie in dem älteren Valentinianismus (s. o. S. 312), bringt auch hier die gefallene Sophia (was doch nur bei einem Aeon des Pleroma selbst denkbar ist) zuerst den Christus hervor, welcher aus dem überhebungsvollen Gedanken der Sophia, insofern aus dem *ὑστέρημα* hervorgeht, aber mit seinen Früchten (den pneumatischen *σπέρματα*) schon die Kirche darstellt und sich mit diesem Samen in das Pleroma emporschwingt, selbst einer Erlösung bedürftig [829]). Die Sophia

---

ἐν τοῖς ἑξῆς ἄντικρυς θεὸν αὐτὸν δηλοῖ λέγων· ‚Ὁ μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο‘ (Joh. I, 18). *τὸν δὲ λόγον τὸν ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦτον τὸν ἐν τῷ μονογενεῖ, ἐν τῷ νῷ καὶ τῇ ἀληθείᾳ μηνύει τὸν Χριστόν, τὸν λόγον καὶ τὴν ζωήν. ὅθεν εἰκότως καὶ αὐτὸν λέγει τὸν ἐν τῷ θεῷ τῷ νῷ ὄντα· ‚Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ‘, τῷ λόγῳ, ‚ζωὴ ἦν‘ ἡ σύζυγος. διὸ καί φησιν ὁ κύριος ‚Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή‘* (Ioan. XI, 25. XIV, 6).

828) Exc. §. 42 p. 979: *Ὁ σταυρὸς τοῦ ἐν πληρώματι Ὅρου σημεῖόν ἐστιν· χωρίζει γὰρ τοὺς ἀπίστους τῶν ἀπίστων, ὡς ἐκεῖνος τὸν κόσμον τοῦ πληρώματος.* §. 22 p. 974: *ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ ὄνομα μὴ ἐπισχεθῶμεν κωλυθέντες εἰς τὸ πλήρωμα παρελθεῖν τῷ Ὅρῳ καὶ τῷ Σταυρῷ.* Ein doppelter Horos, aber anders als in dem älteren Valentinianismus (s. o. S. 309 f.).

829) Zu den in Anm. 526 angeführten Stellen vgl. noch Exc. §. 41 p. 979: *Χριστός, ἐν ᾧ συνδιυλίσθη κατὰ δύναμιν καὶ τὰ σπέρματα συνελθόντα αὐτῷ εἰς πλήρωμα. διότι πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι.* Ueber die Entstehung vorher: *τὰ διαφέ-*

hat hier noch nicht eine Tochter, welche aus dem Pleroma fällt, sondern einen Sohn, welcher in das Pleroma emporsteigt. Durch Adoption wird Christus in das Pleroma aufgenommen, als Erstgeborener dessen, was draussen ist[830]), als der erste Erlöste. Mit ihm wurden auch die (pneumatischen) σπέρματα durchgeseiht und gelangten in das Pleroma, eine Vielheit von Erlöstem, die vor der Welt auserwählte Kirche (s. Anm. 829). Der nicht mehr erlöste, sondern, wie es scheint, nur erlösende Erlöser ist Jesus (bei Ptolemäus Soter), auf Christi Bitte durch Genehmigung der Aeonen als Helfer (παράκλητος) für die gefallene Sophia hervorgebracht[831]). Wenig abweichend ist die Lehre des Theodotos, nach welchem Christus in dem Pleroma festgehalten ward von Allen, namentlich von dem Parakletos (s. Anm. 526). In dem Pleroma selbst das volle Vorspiel der Erlösung.

Mit Christo als dem Erstgeborenen von draussen hört die paarweise Hervorbringung in dem Pleroma auf und beginnt das Hervorgehen von Einem, was zu Ebenbildern führt[832]). Von Einem (Jesu oder dem Parakletos) sind auch die Engel des mit Christo emporgekommenen vorzüglichen Samens hervorgebracht, als die verlassene Sophia, welche hinfort nichts

---

ροντα σπέρματα, φησί, μήτε ὡς πάθη, ὧν λυομένων συνελύθη ἂν καὶ τὰ σπέρματα, μήτε ὡς κτίσιν προεληλυθέναι, ἀλλ' ὡς τέκνα [Σοφίας]. Die erste pneumatische Kirche schon vor Sonne und Mond auch Clem. Rom. epi. II, 14 p. 81, 6 meiner 2. Ausgabe, dazu Irenäus I, 5, 6. 8, 3.

[830]) Exc. §. 33 p. 977: Υἱόθετος μέντοι γέγονεν ὁ Χριστὸς ὡς πρὸς τὰ πληρώματα ἐκλεκτὸς γενόμενος καὶ πρωτότοκος τῶν ἐνθάδε πραγμάτων. Vgl. §. 7 p. 969: ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὢν ἐν μὲν τῇ κτίσει πρωτότοκός ἐστιν Ἰησοῦς, ἐν δὲ πληρώματι Μονογενής.

[831]) Exc. §. 23 p. 974 sq.: Τὸν παράκλητον οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν, ὅτι πλήρης τῶν Αἰώνων ἐλήλυθεν ὡς ἀπὸ τοῦ ὅλου προελθών. Χριστὸς γὰρ καταλείψας τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν Σοφίαν εἰσελθὼν εἰς τὸ πλήρωμα ὑπὲρ τῆς ἔξω καταλειφθείσης Σοφίας ᾐτήσατο μὴν βοήθειαν, καὶ ἐξ εὐδοκίας τῶν Αἰώνων Ἰησοῦς προβάλλεται παράκλητος τῷ παρελθόντι Αἰῶνι. §. 31 p. 977: ἀλλὰ καὶ εἰ ὁ κατελθὼν εὐδοκία τοῦ ὅλου ἦν, ἐν αὐτῷ γὰρ πᾶν τὸ πλήρωμα ἦν σωματικῶς κτλ.

[832]) Exc. §. 32 p. 977: ἐν πληρώματι οὖν ἑνότητος οὔσης ἕκαστος τῶν Αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα, τὴν συζυγίαν. ὅσα οὖν ἐκ συζυγίας, φασί, προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες.

Vollkommenes mehr hervorbrachte, um Licht flehte[833]). In Sehnsucht nach dem entflohenen Sohne als dessen verschlechterte Nachbildung brachte die Sophia aus der Leidenschaft der Begierde den Herrscher der Oekonomie hervor, dessen Strenge die Mutter selbst anekelte, den Demiurgen, welcher hier noch als Christi Bruder erscheint[834]), aber auch des Monogenes Ebenbild ist[835]). Vor den rechten (psychischen) Mächten wurden aber auch linke (dämonische) von ihr hervorgebracht[836]). Aus der gefallenen Sophia stammt also Pneumatisches, Christus und die *σπέρματα*[837]), Psychisches oder Rechtes mit der Spitze des Demiurgen, Hylisches oder Linkes, das Dämonische. Die Leiden des oberen Weibes, welches die formlosen Substanzen hervorbrachte, wurden Schöpfung (§. 66). Der Sitz der Sophia ist die Ogdoas (§. 63. 80). Der Sitz des Demiurgen ist „der Ort" schlechthin, feurig, so dass ein Vorhang vor dem vernichtenden Anblicke schützen muss; unter dem Thron geht ein Feuerstrom aus in das Leere des Geschaffenen, die Geenna (§. 38. 39). Ohne solches morgenländische Feuer wird derselbe Vorgang §. 43—47 wesentlich

---

833) Exc. §. 36 p. 978: *ἐν ἑνότητι μέντοιγε προεβλήθησαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἰσιόντες* (l. *εἷς ὄντες*), *ὡς ἀπὸ ἑνὸς προελθόντες.* §. 39. 40: *ἡ μήτηρ προβαλοῦσα τὸν Χριστὸν ὁλόκληρον καὶ ὑπ' αὐτοῦ καταλειφθεῖσα τοῦ λοιποῦ οὐκ ἔτι οὐδὲν προέβαλεν ὁλόκληρον, ἀλλὰ τὰ δυνατὰ παρ' αὐτῇ παρέσχεν. ὥστε καὶ τοῖ τόπου καὶ τῶν κλήρων* (l. *κλητῶν*) *οὖν τὰ ἀγγελικὰ αὐτὴ προβάλλουσα* (l. *προβαλοῦσα*) *παρ' αὐτῇ κατέχει, τῶν ἐκλεκτῶν τῶν ἀγγελικῶν ὑπὸ τοῦ ἄρρενος ἔτι πρότερον προβεβλημένων. τὰ μὲν γὰρ δεξιὰ περὶ τῆς τοῦ φωτὸς αἰτήσεως προηνέχθη ὑπὸ τῆς μητρός, τὰ δὲ σπέρματα τῆς ἐκκλησίας μετὰ τὴν τοῖ φωτὸς αἴτησιν, ὅτε ὑπὸ τοῦ ἄρρενος τὰ ἀγγελικὰ τῶν σπερμάτων προεβάλετο.*

834) Exc. §. 33 p. 977, wo nach dem Anm. 526 Angeführten fortgefahren wird: *διὸ καὶ ἧττον* (l. *ἥττων*) *γίνεται ὡσὰν ἐκ πάθους τῆς ἐπιθυμίας συνεστῶσα* (l. *συνεστώς*). *ἐμυσάχθη μέντοι ἐνιδοῦσα τὴν ἀποτομίαν αὐτοῦ, ὥς φασιν αὐτοί.* Nachdem die Sophia den Christus hervorgebracht, brachte sie nichts Vollkommenes mehr hervor, s. Anm. 833.

835) Exc. §. 7 p. 969: *εἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν. διὸ καὶ αὐτὰ τῆς εἰκόνος τὰ ἔργα κτλ.*

836) Exc. §. 34 p. 977: *ἀλλὰ καὶ εὐώνυμοι δυνάμεις πρῶται προβληθεῖσαι τῶν δεξιῶν ὑπ' αὐτῆς.*

837) Exc. §. 28 p. 976 (nach dem Anm. 365 Angeführten): *οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τοὺς τρεῖς τόπους δηλοῦσθαι τοὺς ἀριστερούς, τετάρτην δὲ γενεὰν τὰ σπέρματα αὐτῶν· ἔλεον δὲ ποιῶν εἰς χιλιάδας ἐπὶ τὰ δεξιά.*

so, wie bei Ptolemäus, dargestellt. Da wird mit Genehmigung des ganzen Pleroma ausgesandt ὁ τῆς βουλῆς ἄγγελος (Jes. 9, 6), weiterhin geradezu Soter genannt und mit einem Gefolge männlicher Engel ausgestattet. Die Sophia ausserhalb des Pleroma wird da unterschieden von der in dem Pleroma gebliebenen. Jener erhält durch den Soter, den allgemeinen Weltschöpfer, die Gestaltung nach Erkenntniss und Heilung der Leiden [838]. Die leidensunfähig gewordene auswärtige Sophia errichtet sich 7 Säulen und bringt zuerst nicht den Christus, sondern den Demiurgen hervor, des Vaters Ebenbild. Eigenthümlich ist erst, dass der Demiurg als des Vaters Ebenbild auch Vater wird *καὶ προβάλλει πρῶτον τὸν ψυχικὸν Χριστόν, υἱοῦ εἰκόνα* (§. 47).

Ueber die Schöpfung des Menschen erhalten wir §. 53 die gangbar gewordene valentinianische Lehre, dass dem Adam die Sophia heimlich den pneumatischen Samen in die Seele einsäete. Dagegen finden wir §. 2 die eigenthümliche Lehre, dass der Soter das Pneumatische in die Seele legte, was aber (doch wohl durch Veranstaltung des Demiurgen) aufgelöst ward. Daher ward in die auserwählte Seele im Schlafe von dem Logos ein männlicher Same, ein Ausfluss des engelischen, eingelegt (s. Anm. 509). Bemerkenswerth ist auch die Annahme einer doppelten Seele, einer göttlichen und einer hylischen (§. 51. 52). Von Adam her stammen nach §. 54 drei Naturen: die unvernünftige (Kain), die vernünftige und gerechte (Abel), die pneumatische (Set), wozu viertens noch hinzukommt der choische Mensch, die Röcke von Fellen (s. Anm. 604. 606). Da die Fortpflanzung Sache des choischen Menschen ist, giebt es viele Hyliker, nicht viele Psychiker, spärliche Pneumatiker (§. 56). Sind die Hyliker verworfen, so werden die Psychiker berufen, die Pneumatiker auserwählt sein [839]), wie wir auch bei Herakleon die Berufung und die

---

[838]) Exc. §. 45 p. 980: *εὐθὺς οὖν ὁ σωτὴρ ἐπιφέρει αὐτὴν* (l. *αὐτῇ*) *μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν κτλ.*

[839]) Exc. §. 9 p. 969: *ὅθεν εἴρηται τοὺς μὲν τῆς κλήσεως ἀνθρώπους κατὰ τὴν παρουσίαν τοῦ ἀντιχρίστου πλανηθήσεσθαι· ἀδύνατον δὲ τοὺς ἐκλεκτούς. διό φησι ‚Καὶ εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς μου‘* (Matth. XXIV, 24). — *πάντες μὲν οὖν κέκληνται ἐπ' ἴσης — ἐκλέγονται δὲ οἱ*

Auserwählung unterschieden fanden (s. o. S. 504). Das auserwählte Geschlecht ist die wahre Kirche, welche schon vor der Erscheinung der Parakletos oder Soter bestand[840]. Wie die an sich vorweltliche Kirche (s. Anm. 829) in dem auserwählten Samen von Anfang an besteht, so ist auch der Logos schon vor seiner Fleischwerdung Mensch geworden. Schon an sich Sohn, war er bereits als das jeden Menschen erleuchtende Licht kommend in die Welt (Joh. 1, 9) des vorzüglichen Samens, *ὅτι* (l. *ὅτε*) *γὰρ ἐφωτίσϑη ὁ ἄνϑρωπος, τότε εἰς τὸν κόσμον ἦλϑεν* (§. 41), *καὶ πάλιν σὰρξ ἐγένετο διὰ προφητῶν ἐνεργήσας* (§. 19). Aber die Erleuchtung der vorchristlichen Menschheit und die Wirksamkeit durch die Propheten ist doch nicht die erlösende Menschwerdung.

Der eigentliche Erlöser ist Jesus, auch Parakletos und Soter genannt (s. Anm. 831). Sein Hervortreten aus dem Horos war nach Theodotos seine Entäusserung. Selbst Engel (d. h. Bote) des Pleroma, brachte er mit sich die Engel des vorzüglichen Samens (s. Anm. 833) zu dessen Berichtigung. Denn diese gehören so wesentlich zu den Pneumatikern, welche geradezu Theile von ihnen sind (§. 22), dass sie ohne dieselben nicht in das Pleroma eingehen können[841]. Der Herr kam herab wegen der gefallenen Sophia, um uns von dem Leiden abzuziehen und für sich selbst zu adoptiren, *ἑαυτὸν*

μᾶλλον πιστεύσαντες. Etwas anders §. 21 p. 973: *τὴν προβολὴν τὴν ἀρίστην φασὶν οἱ Οὐαλεντινιανοὶ τῆς Σοφίας λέγεσϑαι, ἀφ' ἧς τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἡ ἐκλογή, τὰ δὲ ϑηλυκὰ ἡ κλῆσις. καὶ τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἀγγελικὰ καλοῦσι, τά ϑηλυκὰ δὲ ἑαυτούς, τὸ διαφέρον πνεῦμα.* Noch anders §. 58, s. Anm. 844.

[840]) Exc. §. 24 p. 975: *ἀγνοοῦσι δὲ* (Valentiniani), *ὅτι ὁ παράκλητος προσεχῶς ἐνεργῶν νῦν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς αὐτοῦ* (l. *αὐτῆς*) *οὐσίας ἐστὶ καὶ δυνάμεως τῷ προσεχῶς ἐνεργήσαντι κατὰ τὴν παλαιὰν διαϑήκην.*

[841]) Exc. §. 35 p. 978: *Ὁ Ἰησοῦς, τὸ φῶς ἡμῶν, ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος* (Ioan. I, 4 sq.), *ἑαυτὸν κενώσας, τουτέστιν ἐκτὸς τοῦ ὅρου γενόμενος κατὰ Θεόδοτον· ἐπεὶ ἄγγελος ἦν τοῦ πληρώματος, τοὺς ἀγγέλους τοῦ διαφέροντος σπέρματος συνεξήγαγεν ἑαυτῷ. καὶ αὐτὸς μὲν τὴν λύτρωσιν ὡς ἀπὸ πληρώματος προελϑὼν εἶχεν, τοὺς δὲ ἀγγέλους εἰς διόρϑωσιν τοῦ σπέρματος ἤγαγεν. ὡς γὰρ ὑπὲρ μέρους δέονται καὶ παρακαλοῦσι, καὶ δι' ἡμᾶς κατεχόμενοι σπεύδοντες εἰσελϑεῖν ἄφεσιν ἡμῖν αἰτοῦνται, ἵνα συνεισέλϑωμεν αὐτοῖς. σχεδὸν γὰρ ἡμῶν χρείαν ἔχοντες, ἵνα εἰσέλϑωσιν, ἐπεὶ ἄνευ ἡμῶν οὐκ ἐπιτρέπεται αὐτοῖς —, εἰκότως ὑπὲρ ἡμῶν δέονται.*

(l. *ἑαυτῷ*) *δὲ εἰσποιησόμενος* (§. 67). Aus Demut erschien er nicht als Engel, sondern als Mensch (§. 4). Wohl aber erschien er, was eine altgnostische Lehre ist (s. o. S. 177. 197. 247), bei seiner Herabkunft den Engeln, aber auch dem Abraham (vgl. Joh. 8, 56) und den übrigen Gerechten *τοῖς ἐν τῇ ἀναπαύσει οὖσιν ἐν τοῖς δεξιοῖς* (§. 18). Eigenthümlich und wohl das Wahre an der Angabe des Hippolytus II, dass der anatolische Valentinianismus dem Erlöser einen pneumatischen Leib zuschrieb (s. Anm. 821), ist die Lehre des Theodotos (§. 1), das Fleisch des Erlösers sei der pneumatische Same, welchen die Sophia dem Logos hervorbrachte. Dieses Fleisch habe er angezogen bei seiner Herabkunft, oder wie Theodotos §. 26 lehrt, das Sichtbare Jesu sei *ἡ Σοφία καὶ ἡ ἐκκλησία τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων, ἣν ἐστολίσατο διὰ τοῦ σαρκίου*. Daher §. 42 *τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ*. Etwas näher dem ptolemäischen Valentinianismus, nach welchem die Sophia in Jesum die Fülle des pneumatischen Samens legte (s. o. S. 362 f.), steht die Angabe, dass der Erlöser zuerst den von seiner Mutter (Sophia) herrührenden Samen anzog [842]). Aber eigenthümlich ist wieder die Lehre, dass der Erlöser schon über der Erde den von dem Demiurgen hervorgebrachten psychischen Christus annahm, oder dass der Jesus Christus des Pleroma sich schon in dem „Orte“ mit dem Jesus Christus des Demiurgen vereinigte, und dass ihm, weil auch dieser unsichtbar war, schliesslich ein Leib gewoben ward aus der psychischen Substanz, welcher durch göttliche Veranstaltung (im Schoosse der Jungfrau) in die Sinnenwelt kam [843]). Die vier Bestandtheile des

---

[842]) Exc. §. 59 p. 983: *σπέρμα μὲν οὖν πρῶτον παρὰ τῆς τεκούσης ἐνεδύσατο οὐ χωρισθείς, ἀλλὰ χωρήσας* (l. *χωρίσας*) *αὐτὸ δυνάμει, ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως.*

[843]) Exc. §. 4 p. 980 über den Demiurgen: *οὗτος ὡς εἰκὼν πατρὸς πατὴρ γίνεται καὶ προβάλλει πρῶτον τὸν ψυχικὸν Χριστὸν υἱοῦ εἰκόνα.* Dann §. 59. 60 p. 983 (Fortsetzung von Anm. 842) über den Erlöser: *κατὰ δὲ τὸν τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, ὃν κατήγγελλον οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος, ὄντα εἰκόνα τοῦ σωτῆρος. ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστός, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν· ἔδει δὲ τὸν εἰς τὸν κόσμον ἀφικνούμενον ἐφ᾽ ᾧτε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀντέχεσθαι. σῶμα τοίνυν αὐτῷ*

Erlösers sind hier also der Jesus Christus des Pleroma mit dem pneumatischen Samen, der Jesus Christus des Demiurgen mit dem psychischen Wunderleibe. So nimmt der grosse Kämpfer Jesus Christus in sich selbst der Potenz nach die Kirche auf, das Auserwählte wie das Berufene, von der Mutter das Pneumatische, von der Oekonomie das Psychische, und was er angenommen hat, bringt er vollendet wieder empor[844]). Der Stern, welcher bei seiner Geburt aufging, bezeichnete das Ende des bisherigen astralen Fatalismus (§. 74. 75). Kommt der Erlöser also schon in der Geburt auf die Erde herab, so kann bei seiner Taufe freilich nur noch etwas ganz Besondres herabkommen. Als die Taube bei der Taufe kam nach diesen Valentinianern der Geist des Gedankens des Vaters herab auf das Fleisch des Logos[845]), aber auch ein Name, welcher Jesum (wohl genauer: Christum) erlöste[846]). Den Unterschied des aus dem Pleroma Herabgekommenen und des draussen Angenommenen in dem Erlöser bestätigen seine Worte. Jener erklärt sich für das Leben, die Wahrheit (Joh. 14, 6), für eins mit dem Vater (Joh. 10, 30). Das Pneumatische aber, was er annahm, und das Psychische ist angezeigt Luc. 2, 40. 50: *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ προέκοπτεν σφόδρα* (l. *σοφίᾳ*). Die Weisheit zeigt das Pneumatische, die Grösse das Psychische (§. 61). Der Erlöser erweckte überhaupt die Seele aus dem

---

ὑφᾶναι (*τῆς* del.) *ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, δυνάμει δὲ θείας ἐκ κατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφιγμένον. τὸ οὖν ‚πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ‘* (Luc. I, 35) *τὴν τοῦ σώματος τοῦ κυρίου* (*ὕφανσιν* add.?) *λέγει· ‚δύναμις δὲ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι‘ τὴν μόρφωσιν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, ἣ ἐνετύπωσεν τὸ σῶμα ἐν τῇ παρθένῳ.*

844) Exc. §. 58 p. 983: *ὁ μέγας ἀγωνιστὴς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ δυνάμει τὴν ἐκκλησίαν ἀναλαβών, τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητόν, τὸ μὲν παρὰ τῆς τεκούσης, τὸ πνευματικόν, τὸ δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας, τὸ ψυχικόν, ὃ ἀνέσωσεν, καὶ ἀνήνεγκεν ἅπερ ἀνέλαβεν καὶ δι᾽ αὐτῶν καὶ τὰ τούτοις ὁμοιοῦντα.*

845) Exc. §. 16 p. 972: *καὶ ἡ περιστερὰ δὲ σῶμα ὤφθη, ἣν οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμά φασιν* (s. Anm. 373), *οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρός, τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα.*

846) Exc. §. 22 p. 974: *ἐβαπτίσαντο δὲ ἐν ἀρχῇ οἱ ἄγγελοι ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ λυτρωσαμένου αὐτόν.* Das Folgende s. in Anm. 526.

Schlafe und zündete den Funken des Pneumatischen an (§. 3). Die Apostel lehrte er zuerst typisch und mystisch, zuletzt parabolisch und räthselhaft, drittens (wohl erst nach seiner Auferstehung) deutlich und nackt insgeheim (§. 66). Wie von einem Andern redet der leidensunfähige Erlöser von dem leidensfähigen Menschensohne, welcher verworfen, gemisshandelt und gekreuzigt werden soll (Luc. 9, 22). Der Erlöser wollte den Tod und verbarg eben desshalb sein höheres Wesen[847]), ja zog es zusammen, um den Tod zu überlisten[848]). Durch das, was aus seiner Seite floss (Joh. 19, 34), zeigte er die Ausflüsse der Leiden, die Erhebung der Substanzen zur Leidensunfähigkeit und ihre Erlösung (§.61 p. 984). Durchbohrt ward das Fleisch des psychischen Christus, dessen Seele sich selbst in des Vaters Hände befahl (§. 62, etwas anders §. 1). Der psychische Christus sitzt zur Rechten des Demiurgen, gewärtig einer noch höheren Auferstehung, wie der Jesus Kerinth's (s. Anm. 692), auch um den feurigen „Ort" zu mildern und dem pneumatischen Samen den Durchweg in das Pleroma darzubieten[849]).

Da „wir" (die Pneumatiker) die Getheilten, nicht eins, wie unsre Engel (s. Anm. 833), sind, liess Jesus sich taufen, damit das Ungetheilte getheilt werde, bis er uns mit jenen einige in das Pleroma hinein, damit wir Vielen, eins geworden, alle mit dem Einen, welcher unsertwegen getheilt ward,

---

[847]) Exc. §. 5 p. 968: *τὸ δέ ‚Μηδενὶ εἴπητε‘* (Matth. XVII, 9), *ἵνα μὴ ὅ ἐστιν ὁ κύριος νοήσαντες ἀπόσχωνται τοῦ ἐπιβάλλειν τῷ κυρίῳ τὰς χεῖρας, καὶ ἀτελὴς ἡ οἰκονομία γένηται, καὶ ὁ θάνατος ἀπόσχηται τοῦ κυρίου ὡς μάτην πειράζων ἐπὶ ἀνηνύτῳ.*

[848]) Exc. §. 61 p. 984: *ἀπέθανεν δὲ* (Iesus) *ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύματος, οὐκ ἰδίᾳ γενομένου, ἀλλὰ συσταλέντος, ἵνα καὶ ἐνεργήσῃ ὁ θάνατος· ἐπεὶ πῶς τῆς ζωῆς παρούσης ἐν αὐτῷ ἀπέθανεν τὸ σῶμα; οὕτω γὰρ ἂν καὶ αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ὁ θάνατος ἐκράτησεν ἄν, ὅπερ ἄτοπον. δόλῳ δὲ ὁ θάνατος κατεστρατηγήθη· ἀποθανόντος γὰρ τοῦ σώματος καὶ κρατήσαντος αὐτὸν τοῦ θανάτου, ἀναστείλας* (l. *ἀνατείλας*) *τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ σωτὴρ ἀπείλεσε* (l. *ἀπήλασε*) *μὲν τὸν θάνατον, τὸ δὲ θνητὸν σῶμα ἀποβαλὼν πάθη ἀνέστησεν.*

[849]) Exc. §. 38 p. 978: *ἔνθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς παρακληθεὶς συνεκαθέσθη τῷ τόπῳ, ἵνα μένῃ τὰ πράγματα καὶ μὴ προαναστῇ αὐτοῦ, καὶ ἵνα τὸν τόπον ἡμερώσῃ καὶ τῷ σπέρματι δίοδον εἰς πλήρωμα παράσχῃ.*

gemischt werden (c. 36). Das ist die mystische Bedeutung der Taufe, welche uns von dem Feuer befreit (§. 76), und zwar auf doppelte Weise, sinnlich durch das Wasser, welches das sinnliche Feuer löscht, geistig durch den Geist, welcher das geistige Feuer abwehrt (§. 81). Die Handauflegung geschieht, wie bei Marcus (s. o. S. 380), *εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν*. Die Engel des Erlösers betrachten ja die Pneumatiker geradezu als Theile von sich (s. Anm. 841) und haben sich gleich anfangs auf den Namen des in Taubengestalt Herabgekommenen taufen lassen[850]). Der Geist, welcher durch die Taufe allen Gliedern der Kirche mitgetheilt wird, schliesst in sich, was früher jeder einzelne Prophet als vorzüglichen Geist hatte (§. 24). Für die Pneumatiker ist das Ziel die Einigung zur Rückkehr in das Pleroma, wogegen die von Adam ausgegangenen Gerechten (Psychiker) bei dem „Orte" gehalten werden, die Andern in der Finsterniss Feuerqualen leiden werden (§. 36. 37). Das Pneumatische erhält als Hochzeitskleider die Seelen und bleibt bis zur Vollendung in der Ogdoas, um dann nach Ablegung der Seelen mit den Engeln, zu vernünftigen Aeonen geworden, innerhalb des Horos einzugehen, wie die Mutter mit dem Erlöser als ihrem Bräutigam. Die bis dahin bei dem Demiurgen gehaltenen gläubigen Seelen rücken nach in die Ogdoas. Bei dem Hochzeitsfeste der Vollendung freut sich der Demiurg als Freund des Bräutigams (Joh. 3, 39) vor dem Brautgemache (§. 63 – 65).

Die ganze Auffassung ist wohl recht mystisch überschwenglich, aber fern von der abendländischen Nüchternheit des Valentinus bei Hippolytus II, vielmehr warm und lebensvoll. Die Berichtigung des Falls, welche sich durch das Ganze hindurchzieht, ist keine blosse Herstellung, sondern eine reiche Entfaltung des aus der Licht- oder Geisteswelt herabgesunkenen Geistigen.

2. Eine Vereinfachung des üppigen Aeonen-Himmels zugleich mit einer dualistischen Wendung, die letzte bedeutende

---

850) Exc. §. 22 p. 974 über 1 Kor. 15, 29: *ὑπὲρ ἡμῶν γάρ, φησίν, οἱ ἄγγελοι ἐβαπτίσαντο, ὧν ἐσμὲν μέρη. — ἐβαπτίσαντο δὲ ἐν ἀρχῇ οἱ ἄγγελοι ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ λυτρωσαμένου αὐτόν.*

Gestaltung des anatolischen Valentinianismus bietet Bardesanes von Edessa dar, welchen ich bereits als den letzten Gnostiker dargestellt habe [851]).

Seit Eusebius bis in die neuere Zeit hat man die Blütezeit des Bardesanes schon unter K. M. Aurelius (161—180) angesetzt. Allein der Kaisername Antoninus hat auch hier getäuscht. Nach sicheren Nachrichten ward Bardesanes geboren zu Edessa am 11. Juli 154. An dem Fürstenhofe von Edessa zeichnete er sich als Bogenschütze aus und erlebte es, dass unter seinem fürstlichen Freunde das Christenthum den erst 217 gestürzten Thron von Edessa beherrschte. Er wird als ein feiner Weltmann geschildert, und seine Ehe bezeugt der Sohn Harmonius. Bardesanes schrieb gegen die asketischen Marcioniten, hielt es aber in eigenthümlicher Weise mit dem Valentinianismus. Es war also das valentinianische Christenthum, welches sich den ersten Fürstenthron eroberte, freilich auch dessen Untergang erleben musste. Bardesanes scheint eine Zeit lang nach Armenien entwichen, aber zuletzt wieder nach Edessa zurückgekehrt zu sein, wo er gegen 225 in höchstem Ansehen gestorben sein wird. Bardesanes hat noch mehr, als Tatianus, in der syrischen Kirche bleibende Verehrung gefunden, und nicht einmal bei den Kirchenvätern seit Eusebius, welche ihn mehr oder weniger in die Irrlehre des Valentinus gerathen sein lassen, alle Anerkennung verloren. Hat er doch nicht bloss geschichtliche Werke verfasst, an den Kaiser Elagabalus ein Schreiben (auch wohl zu Gunsten der Christen) gerichtet, den heidnischen Cultus der Grabmäler in Armenien bestritten, sondern auch die Marcioniten bekämpft, wesshalb ihn Hieronymus gar unter die Antihäretiker stellt (s. Anm. 662). Seinem Volke ist er unvergesslich geworden, da er ihm, wie ein neuer David, ein Buch von 150 Psalmen gab, überhaupt das syrische Kirchenlied

[851]) Bei dem Folgenden kann ich meine Schrift: Bardesanes der letzte Gnostiker, 1864, mit Berücksichtigung der Besprechung von R. A. Lipsius (Prot. K.Ztg. 1865, Nr. 31) zu Grunde legen. Die Zeiten der Abgare von Edessa u. dergl. hat namentlich A. v. Gutschmid (die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rhein. Museum, N. F. XIX, 171 f.) seitdem noch genauer festgestellt.

geradezu begründete. Seinen Geist bewunderten selbst Philosophen (s. Anm. 488), freilich wohl hauptsächlich wegen des nicht von ihm selbst verfassten Dialogs περὶ εἱμαρμένης. Bardesanes, als dessen Vorgänger ein gewisser Kukus genannt wird, hinterliess auch eine eigene Schule, an deren Spitze zunächst sein hellenisch gebildeter Sohn Harmonios trat, eine Schule, welche sich in verschiedenen Zweigen noch Jahrhunderte lang erhielt. Aber in den esoterischen Schriften des Bardesanes und seiner Schule entdeckte namentlich Ephräm das Gift der Ketzerei, so dass er in seinen Hymnen gegen die Ketzer den Bardesanes zwischen Ketzern, wie Marcion und Mani, bekämpfte. Der Adamantius des Dialogs περὶ τῆς εἰς ϑεὸν ὀρϑῆς πίστεως lässt neben zwei Marcioniten, einem Valentinianer auch einen Bardesanisten widerlegt werden. Die syrische Kirche hat also das eigene Schicksal, dass sie unter ihren Vätern zwei Ketzer, den weltscheuen Tatianus und den weltlich gesinnten Bardesanes verehrt hat.

Die genauere Kenntniss der Lehre des Bardesanes hat nach dem Vorgange A. Neander's (Gnost. Systeme S. 190 f.) namentlich Aug. Hahn[852]) aus den Hymnen Ephräm's geschöpft. Als nun aber der unter dem Namen des Bardesanes schon dem Eusebius bekannte und von ihm in griechischer Ursprache grossentheils mitgetheilte Dialog in syrischer Uebersetzung vollständig bekannt ward (1855), meinte Adelbert Merx (Bardesanes von Edessa, 1863), nach dieser Schrift, welche er doch selbst nicht für ächt hielt, die Lehre des Bardesanes darstellen zu müssen, und fand in Bardesanes den Dualismus und den Emanatismus des Gnosticismus bereits überwunden. Wie die aufgefundenen Philosophumena den gut morgenländischen, ebenso dualistischen wie emanatistischen Basilides durch einen hellenistisch-pantheistischen Basilides zu verdrängen drohten, so schien nun auch ein hellenistischer Bardesanes den gut morgenländischen verdrängen zu sollen. Daher meine Schrift über Bardesanes (1864), welche noch dem letzten Gnostiker die morgenländische, dualistisch-emanatistische Haltung zu wahren suchte. Freilich konnte ich den

---

[852]) Bardesanes Gnosticus Syrorum primus hymnologus, 1819.

Bardesanes nicht gerade, wie Lipsius[853]), welcher sonst dieselbe Grundansicht vertrat, mit dem Ophitismus zusammenstellen, sondern nur mit Anschluss an die Kirchenväter als den letzten bedeutenden Valentinianer auffassen. In dieser Hinsicht habe ich einigen Widerspruch von Lipsius (Prot KZtg. 1865, nr. 31) erfahren, kann jedoch von jener Grundansicht nicht abgehen.

Bardesanes hat ein eigenes Buch „Das Licht und die Finsterniss" geschrieben, und Ephräm fand bei ihm denselben Dualismus, wie bei Marcion, nur nicht so offen gelehrt. Ich meinerseits schreibe dem Bardesanes einen wenig schrofferen Dualismus zu, als dem Valentinianer Secundus (s. o. S. 313). Das lässt sich nun einmal nicht leugnen, dass Bardesanes als Licht und Finsterniss ein ewiges, unbegreifliches Urwesen und eine unerschaffene Materie einander gegenüberstellte. Der mildere Dualismus des Männlichen und Weiblichen hat erst in dem Principe des Lichtes seine Geltung. Dem Bythos und der Sige entsprechen bei Bardesanes der Vater und die Mutter des Lebens. Aus dieser Ur-Syzygie leitete Bardesanes jedoch nicht viele weitere Syzygien, wie Valentinus, sondern nur noch eine einzige ab: den Sohn des Lebens und einen weiblichen Aeon. Anstatt der valentinianischen Triakontas von Aeonen eine einfache Tetras. Fraglich ist nur, wie sich zu dieser Tetras verhalten: die heilige Ruach und die Chakmut (Achamot). Die Rucho d' kodscho hat nach Ephräm Hymn. LV p. 557 C zwei Töchter geboren, von welchen sie die eine anredete:

Die Tochter deines Fusses
Sei Tochter mir, dir Schwester.

„Zwei Töchter gebar sie, die eine: Scham des Trockenen, die andere: Gebilde des Wassers." Was kann da anders gemeint sein, als die doppelte Sophia, die obere, doch wohl wegen ihrer vermessenen Begierde nach dem Vater bezeichnet als „Scham", des „Trockenen", weil sie immer noch der festen Lichtwelt erhalten blieb; die untere, bezeichnet als

853) Gnosticismus, 1869, S. 111 f. 174 f., die ophitischen Systeme, Z. f. w. Th. 1863, IV. S. 435 f.

„Gebilde des Wassers“, weil sie in die Wasser der Hyle versank, was allerdings die „Gnostiker“ des Irenäus (s. o. S. 242 f.) lehrten, aber auch Valentinianer beibehalten haben werden? Nichts liegt hier näher als die doppelte Sophia des Valentinianismus nach Secundus, die obere, welche die von ihr geborene niedere (Achamot) ihrer Mutter als Tochter überlassen, als Schwester anerkennen soll. Dann muss aber die heilige Ruach eins sein mit „der Mutter des Lebens“, und die Syzygos des „Sohnes des Lebens“ ist dann die Sophia, auch hier der letzte ordentliche Aeon der Lichtwelt. Die Tochter-Schwester kann kaum etwas Andres sein, als die extra ordinem gewordene Chakmut oder Achamot, deren Name vor dem Valentinianismus bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Lipsius will die heilige Ruach vielmehr dem „Sohne“ als Syzygos geben und zugleich Chakmut genannt sein lassen, welcher Name doch nur der gefallenen Sophia zukommt. Er beruft sich namentlich auf Ephräm Hymn. III p. 444 B: „Marcion und Bardesanes behaupten lästerlich, dass nicht ein Einziger der Schöpfer ist. Die Werke des Schöpfers weisen sie zu den Geschöpfen. Den Sohn und die heilige Ruach vermischen sie mit den Geschöpfen. Die Schöpfer von Allem achten sie für gar nichts.“ Dann richtet sich Ephräm gegen diejenigen, welche die Majestät des Sohnes schmälern und den h. Geist leugnen, und fährt p. 444 D fort: „Und da es angemessen ist, dass er (Gott) durch seinen Sohn erschafft, haben sie ausgesagt, dass, indem (er) schuf, die Chakmut mit ihm schuf. Sie ist es, die mit ihm den Himmel und die Geschöpfe zubereitete. Und die Stolzen verwerfen und verleugnen den Sohn, verkündigen aber, dass die Chakmut die zweite Schöpferin sei, die ihm geholfen habe.“ Da könnte man mit demselben Rechte, wie dem Bardesanes, auch dem Marcion eine Syzygie des Sohnes und der h. Ruach oder Chakmut zuschreiben, was doch nicht richtig ist. In Wahrheit wird nichts weiter gerügt, als dass der Sohn und der h. Geist nicht mehr als effectores omnium rerum anerkannt werden, dass mit ihnen noch andre Mächte an der Schöpfung betheiligt sein sollen. Dem Sohne wird nicht im häretischen, sondern im orthodoxen Sinne der h. Geist in der Schöpfung aller Dinge beigesellt. Gerügt wird ja nicht, dass der h. Geist mit dem Sohne an der Schöpfung betheiligt

sei, sondern dass Sohn und h. Geist nicht die einzigen schaffenden Mächte sein sollen. So wird auch nicht gerügt, dass die Chakmut (Achamot) an der Schöpfung des Sohnes als seine Syzygos mitbetheiligt war, sondern nur, dass sie ihm als zweite Schöpferin geholfen habe, was auf die valentinianische Unterordnung der schaffenden Achamot unter den Sohn oder Soter als allgemeinen Schöpfer (s. Anm. 601) zutrifft. Die Tetras des Lichtes wird bei Bardesanes bestehen aus: dem Vater und der Mutter des Lebens (oder der heiligen Ruach), dem Sohne des Lebens und der Sophia, deren Tochter die Achamot, auch Mägdlein (נערה) genannt, ist.

Der Tetras des Lichtes stellte Bardesanes eine entgegengesetzte Tetras gegenüber. Nach Ephräm Hymn. LIII p. 553 F lehrte Bardesanes „entgegengesetzte Substanzen“ (Ithje) über den (7) Sternen und den (12) Zeichen des Thierkreises. Jene contrarii, dissidentes können kaum etwas Andres sein, als die vier Ithje des Bardesanes bei Ephräm Hymn. XLI p. 532 E: Luft, Feuer, Wasser, Finsterniss, die vier Substanzen der Materie, für welche es jedenfalls bezeichnend ist, dass der Teufel „die Hefe des Princips der Finsterniss“ heisst.

Zwischen die Reiche des Lichts und der Finsterniss fällt also die Wirksamkeit der gefallenen Achamot. Sie steht als „Mutter“ über den Sieben, der Hebdomas von Sonne, Mond und 5 Planeten, und den (12) Zeichen des Thierkreises, oder über dem „Beweglichen und dem Festen“, was Bardesanes in einer eigenen esoterischen Schrift behandelte. Auf diese Mächte stützte er seinen astrologischen Fatalismus, wie es der anatolische Valentinianismus gethan hat (s. o. S. 374 f.). Von den Sieben, an deren Spitze der Demiurg zu denken ist, leitete auch Bardesanes die Seele des Menschen ab, dagegen „den Leib ohne Auferstehung“ von dem Bösen oder dem Teufel. Das Pneumatische in dem Menschen wird auch er auf die Achamot zurückgeführt haben. Zu dem Alten Test. hat Bardesanes nichts weniger als die schroffe Stellung eines Marcion angenommen. In dieser Hinsicht scheint er vielmehr mit dem gemässigten Valentinianismus übereinzustimmen. Seine Christologie ist dagegen von dem Doketismus Marcion's wenigstens nicht weit entfernt. Der Leib Christi sollte ja vom Himmel stammen, wie wir es eben von dem anatolischen

Valentinianismus erfahren haben (S. 513 f.). Von einer Auferstehung des Fleisches wollte auch Bardesanes nichts wissen. Nach einer Dauer von 6000 Jahren sollte die Körperwelt untergehen. Das Ziel der Vollendung war auch nach Bardesanes ein himmlisches Gastmahl, welches die Erlösten dereinst mit der heimgekehrten Tochter des Lichtes feiern werden.

Wenn Lipsius den Bardesanes dem Ophitismus zuweisen wollte, so liegt gewiss das Richtige zu Grunde, dass er kein strenger Anhänger Valentin's war und auch mit einfacheren Lehren in Zusammenhang stand. Aber eigenthümlich valentinianische Lehren, wie die Unterscheidung einer doppelten Sophia, der vom Himmel her mitgebrachte Leib Christi, fehlen bei ihm nicht, auch nicht der Name der Achamot. Auf ansprechenden, aber unerweislichen Vermuthungen beruht die Ansicht, dass die gnostischen Hymnen in den Actis Judae Thomae[854]), in den Actis Thomae[855]) von Bardesanes herrühren sollten. Was wir mit Sicherheit von diesem Gnostiker wissen, lehrt, dass er ebenso der Ausläufer des eigentlichen Valentinianismus wie der Vorläufer des Manichäismus gewesen ist.

5. Marcion und Apelles.

Den Marcion hat Hippolytus I, wie wir gesehen haben (S. 331 f.), schon ganz dem Cerdon untergeordnet, dafür aber seine Schüler Lucanus und namentlich Apelles hinzugefügt (s. o. S. 60). Erst Hippolytus II hat den Marcion selbst mehr gewürdigt, aber auch aus dem Zusammenhange von Vorgängern und Nachfolgern herausgerissen (s. o. S. 65 f.). Was Clemens v. Alex. über Marcion berichtet, haben wir schon kennen gelernt (S. 326 f.), und zu der Art, wie er den Marcion noch

---

[854]) W. Wright, apocryphal Actes of the Apostles, Vol. II. The English translation, 1871, p. 238—245. R. A. Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. I, 1883, S. 292—296.

[855]) Acta Thomae ed. Max Bonnet, 1883, c. 6. 7 p. 8 sq., bei Lipsius a. a. O. S. 301—303. Da wird von der Tochter des Lichts (der Achamot) gesungen: *τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες*, was gut valentinianisch, aber nicht bardesanistisch die 30 Aeonen des Pleroma nebst der Syzygie des Christus und der h. Ruach voraussetzt.

als lebend erwähnt (s. Anm. 549), stimmt das Schweigen über seine Schüler. Tertullianus dagegen hat gerade den Marcion mit besondrer Aufmerksamkeit verfolgt und einer eingehenden Widerlegung nicht bloss ihn selbst (s. o. S. 328 f.), sondern auch seinen bedeutendsten Schüler Apelles gewürdigt.

Tertullianus hat uns nicht bloss von dem Schreiben berichtet, in welchem sich Marcion über seinen Bruch mit der herrschenden Kirche erklärte (s. Anm. 553), sondern auch über sein Hauptwerk, die Ἀντιθέσεις Genaueres mitgetheilt. Dieselben waren der heiligen Schrift, welche Marcion seinen Anhängern gab, nämlich dem aus dem Lucas-Evangelium zurechtgemachten Εὐαγγέλιον und dem aus, gleichfalls mehr oder weniger zurechtgemachten, 10 Paulus-Briefen bestehenden Ἀπόστολος vorangestellt und sollten eben die Beseitigung des Gesetzes und der übrigen Schriften des Alten Testaments, die Scheidung von Gesetz und Evangelium begründen[856]), aber auch das folgende εὐαγγέλιον (nebst dem ἀπόστολος) in seiner Abweichung von dem Texte der Grosskirche rechtfertigen[857]).

---

856) Tertullianus adv. Marcion. I, 19: Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim. nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque testamenti diversitatem quoque argumententur deorum. IV, 1: Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum iam evangelium eius provocamus, quod interpolando suum fecit. et ut fidem instrueret, dotem quandam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum, qua duos deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti, vel, quod magis usui est dicere, testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocinaretur. sed et istas proprio congressu cominus, id est per singulas iniectiones Pontici cecidissem, si non multo opportunius in ipso et cum ipso evangelio, cui procurant, retunderentur, quamquam tam facile est praescriptive occurrere etc. Vgl. auch de praescr. c. 33 p. 37. Hippolytus II Phil. VII, 30: *Μαρκίων — τοὺς ἐκ τῆς ἀντιπαραθέσεως ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ προφέρων λόγους. — φέρε γάρ, Μαρκίων, καθάπερ τὴν ἀντιπαράθεσιν πεποίηκας ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.*

857) Tertullianus adv. Marcion. IV, 3: sed enim Marcion nactus epistulam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos suggillantis ut non

Die Antithesen Marcion's waren die Prolegomena zu seinem Schriftkanon, welche an die Stelle des Alten Test. traten, ohne dass man Grund hätte, sie noch neben dem Evangelium hergehen zu lassen [858]). Die Scheidung von Gesetz und Evangelium stützte Marcion in den Antithesen, deren wesentlichen Inhalt A. Hahn zusammengestellt hat [859]), auf die Grundverschiedenheit des christlichen Gottes von dem Gotte des Gesetzes, des Erlösers von dem Christus des Weltschöpfers [860]), des reinen, durch Paulus verkündeten Evangeliums von seiner Verfälschung durch die Judaisten. Daher mahnt der Paulus der Hirtenbriefe 1 Tim. 6, 20 zu fliehen *τὰς ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* [861]). Tertullianus hat diese Prolegomena Marcion's jedoch nur gelegentlich, namentlich bei dem Evangelium des Pontikers bestritten. Epiphanius Haer. XLII und Adamantius in dem Dialog über den rechten Glauben an Gott

---

recto pede incedentes ad veritatem evangelii (Gal. II, 14), simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi (Gal. I, 7) connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. c. 4: si enim id evangelium quod Lucae refertur penes nos (viderimus an et penes Marcionem), ipsum est, quod Marcion per Antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Iudaismi ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent, utique non potuisset arguere nisi quod invenerat.

[858]) Diese Ansicht A. Hahn's (das Evg. Marcion's, 1823, S. 110 f.) meine ich mit Grund abgewiesen zu haben in den Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's, der clem. Homilien und Marcion's, 1850, S. 395, Anm. 2. Vgl. Tertullianus adv. Marcion. IV, 6: etiam Antitheses praestruendo.

[859]) Antitheses Marcionis Gnostici liber deperditus nunc quoad eius fieri potuit restitutus, Regimont. 1823.

[860]) Tertullianus adv. Marcion. II, 29: Compendio interim possum Antitheses retudisse, gestientes ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere atque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a iudice et mitem a fero et salutarem ab exitioso. magis enim eos coniungunt, quos in eis diversitatibus ponunt quae deo congruunt. aufer titulum Marcionis et intentionem atque propositum operis ipsius, et nihil aliud praestat quam demonstrationem eiusdem dei optimi et iudicis, quia haec duo in solum deum competunt.

[861]) Vgl. Baur, Pastoralbriefe S. 25 f. und meine Ausführung Z. f. w. Th. 1880. IV, S. 458.

halten sich vollends nur an Marcion's Evangelium und „Apostel“. Einen eigenen Commentar Marcion's zu dem Evangelium hat man schwerlich mit Recht bei Ephräm bezeugt gefunden [862]). Marcion hat ja nicht bloss einen einzigen Brief geschrieben. Der Ausdruck Tertullian's de carne Chr. c. 2 „in quadam epistula“ (s. Anm. 553) weist auf mehrere Briefe hin, in welchen auch Stellen aus dem Evangelium besprochen sein können. So hat Marcion die Heilung des Aussätzigen Luc. 5, 12—14 ausserhalb der Antithesen offenbar in einem Briefe an einen Leidensgenossen behandelt [863]). Sind also die fraglichen Worte überhaupt einer Schrift Marcion's entnommen, so kann diese auch ein Brief gewesen sein.

Von Marcion's eigenen Schriften ist uns so gut wie nichts wörtlich erhalten. Bald nach 140 rechtfertigte er seinen Bruch mit der herrschenden Kirche in einem Briefe, welcher die Jesusworte Luc. 5, 36. 37 von dem neuen Zeuge und dem alten Kleide, von dem neuen Wein und den alten Schläuchen auf das Verhältniss des Christenthums zu dem Judenthum

---

[862]) A. Harnack in der Anm. 537 angeführten Abhandlung. Aber die Worte Marcion's, welche Ephräm (Evangelii concordantis expositio, lat. ed. Geo. Moesinger, 1876, p. 122 sq.) anführt, brauchen nicht gerade aus einem Evangelium-Commentar zu stammen. Und p. 128 sq. werden nur bei Matth. 13, 54 gelegentlich die Marcionisten berücksichtigt. Selbst was Ephräm p. 122 sq. als Marcion's Worte anführt, kann eine allgemeine Wiedergabe seiner Ansicht sein: „Beatus erit venter, qui te portavit“ (Luc. XI, 27). Marcion dicit: His verbis solummodo tentarunt, num vere natus esset. et eo quod dicitur: „Ecce mater tua et fratres tui quaerunt te“ (Luc. VIII, 20, aber mehr nach Marc. III, 32), idem significatur. quinimmo et corpus suum dedit eis ad manducandum. cur? ut magnitudinem suam absconderet et opinionem eis inderet, se esse corporalem, quia eum nondum poterant intelligere.

[863]) Tertullianus adv. Marcion. IV, 9: praestruximus quidem adversus Antitheses, nihil proficere proposito Marcionis quam putat diversitatem legis et evangelii, ut et hanc a creatore dispositam, denique praedicatam in repromissione novae legis et novi sermonis et novi testamenti. sed quoniam attentius argumentatur apud illum suum nescio quem συνταλαίπωρον, id est commiseronem, et συμμισούμενον, id est coodibilem, in leprosi purgationem, non pigebit ei occurrere et in primis figuratae legis vim ostendere. c. 36: Age, Marcion, omnesque iam commiserones et coodibiles eius haeretici, quid audebitis dicere?

deutete (vgl. Tertull. adv. Marc. III, 15), auch Luc. 6, 43 von dem schlechten Baum und seinen schlechten Früchten auf das Judenthum und seinen Gott gedeutet haben wird (s. Anm. 571). In diesem Schreiben verfocht Marcion den Bruch des Christenthums mit allem Jüdischen. Nicht anders ist auch der Grundgedanke der Antithesen, in welchen Marcion den Gott des Gesetzes und der Propheten als grundverschieden von dem Gotte des Evangeliums darzustellen suchte. In welcher Weise die Antithesen gehalten waren, lehrt etwa Tertullianus adv. Marcion. IV, 23: sed ecce Christus diligit parvulos, tales esse docens debere qui semper maiores velint esse (Luc. IX, 46—48). creator autem ursos pueris immisit, ulciscens Helisaeum prophetam convicia ab eis passum (IV Regn. II, 23 sq.). satis impudens antithesis. Eine eigentliche Herstellung dieser Antithesen ist unmöglich, weil die eingehenden Widerlegungen sich vielmehr an Marcion's *Εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος* hielten[864]).

Marcion's „Evangelium" und „Apostel" haben sich noch wesentlich herstellen lassen, seine Antithesen wenigstens nicht in ihrer schriftstellerischen Form. Und doch wird nicht bloss der Brief des Ptolemäus an die Flora noch den frischen Eindruck der Antithesen Marcion's darstellen (s. o. S. 346 f.), sondern noch Tertullian's Werk gegen Marcion, namentlich in den drei ersten Büchern, ihren wesentlichen Inhalt erhalten haben. Zwei Götter, gleichsam die Symplegaden seines Schiffbruchs, lehrt der Pontiker, indem er das Wort Jesu Luc. 6, 43. 44 von dem guten und dem schlechten Baume auf Götter, nicht auf Menschen deutet. Ausgehend von der Frage nach dem Ursprunge des Bösen, fand er den Gott des Alten Test. als Schöpfer von Bösem, als den Baum mit schlechten Früchten, wogegen er in Christo die reine Güte, grundverschieden von dem Weltschöpfer, geoffenbart fand[865]). Zwei ungleiche

---

[864]) Beide Theile der h. Schrift Marcion's habe ich hergestellt in den Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's, der clem. Homilien und Marcion's, 1850, S. 389—475, dann in den Abhandlungen: das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung, theol. Jahrbb. 1853, S. 192—244, das Apostolikon Marcion's, Zeitschr. f. d. histor. Theologie 1854, III, S. 426—484.

[865]) Adv. Marcion. I, 2: languens enim (quod et nunc multi, et

Götter stellte Marcion auf, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum (I, 6), in separatione seorsum deputans deum bonum et seorsum deum iustum (II, 12) — der gerechte Gott schuf die Welt nicht aus Nichts, sondern aus einer unerschaffenen Materie, welche auch die Wurzel des Bösen ist[866]). Den vollkommenen Gott über sich kannte der Weltschöpfer gar nicht (II, 28). Seine Gerechtigkeit ist verwandt mit Bosheit[867]), exinde iudex et severus et, quod Marcionitae volunt, saevus (II, 11, vgl. I, 22. II, 27. III, 5. IV, 20). So ist der Weltschöpfer gar autor diaboli (II, 10), wie der Satanas angelus creatoris (V, 16). Von bösen Engeln leitete Marcion, dem Menander folgend, die Leiblichkeit des Menschen her

---

maxime haeretici) circa mali quaestionem, unde malum, et obtunsis sensibus ipsa enormitate curiositatis inveniens creatorem pronuntiantem „Ego sum qui condo mala“ (Ies. XLV, 7), quanto ipsum praesumpserat mali auctorem et ex aliis argumentis, quae ita persuadent perverso cuique, tanto in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus (Luc. VI. 43). et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis ut diversae a creatore facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam etc. II, 14: ecce enim, inquiunt, ipse se conditorem profitetur malorum dicens: Ego sum, qui condo mala (Ies. XLV, 7). — passim volunt eum conditorem intellegi malorum, ut malitiae auctor renuntietur. c. 24.

866) Adv. Marcion. I, 15: dehinc si et ille mundum ex aliqua materia subiacente molitus est innata et infecta et contemporali deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit etc. — amplius et malum materiae deputans, innatum innatae, infectum infectae et aeternum aeternae, vgl. II, 5 p. 68. Daher Hippolytus II Phil. X, 19: *Μαρκίων δὲ ὁ Ποντικὸς καὶ Κέρδων ὁ τούτου διδάσκαλος καὶ αὐτοὶ ὁρίζουσιν εἶναι τρεῖς τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς· ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλην.*

867) Zu dem, was Anm. 581 (Z. 4 lies adfinem statt ad finem) angeführt ist, vgl. noch I, 17. 22. II, 3: malitia creatoris II, 13: hanc iustitiam malum dices, quae malo non favet? Auch Hippolytus II schreibt über Marcion Phil. VII, 29: *δύο ἀρχὰς τοῦ παντὸς ὑπέθετο, ἀγαθόν τινα λέγων καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν.* 30: *Δημιουργὸν φῂς εἶναι τοῦ κόσμου πονηρόν* (Marcion). 31: *κακὸς δ' ἐστίν, ὡς λέγει, ὁ Δημιουργὸς καὶ τούτου τὰ ποιήματα. διὰ τοῦτο ἀγέννητος κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς, φησίν, ἵνα ᾖ πάσης ἀπηλλαγμένος κακίας.* X, 19: *τὸν δὲ δίκαιον οἱ μὲν πονηρὸν, οἱ δὲ μόνον δίκαιον ὀνομάζουσι.*

(s. o. Anm. 311). Der Weltschöpfer ist auch kleinlich, schwach und unbeständig[868]). Sein Gesetz enthält einander widersprechende Gebote (II, 4. 21). Der Christus, welchen er verhiess, ist ein kriegerischer Fürst (III, 12. 13), nur für das jüdische Volk bestimmt (III, 21). Die Verheissungen waren nur irdisch (IV, 14). Ehe der Christus des Weltschöpfers aber auftrat, nahm sich der vollkommene Gott der gequälten Menschheit an. Dieses Gottes Wesen ist Güte ohne alle Affecte[869]). Als sein Gesandter erschien vom Himmel her plötzlich der spiritus salutaris (I, 19), um aus reiner Güte den Menschen des Weltschöpfers zu erlösen. Er kam als ein Fremdling in diese Körperwelt, ohne geboren zu werden (III, 11), ohne Fleisch anzunehmen[870]), hatte vielmehr nur eine putativa corpulentia (III, 11). Seine Beglaubigung war nicht die Erfüllung von Weissagungen, sondern die Vollbringung von Allmachtswundern[871]). Er kam, um Gesetz und Propheten

---

868) Adv. Marcion, II, 25: ad ceteras pusillitates et infirmitates et incongruentias. 26: satis et tunc pusillus deus, in ipsa etiam ferocia sua. 27: pusillitates. IV, 20: ecce aliquid et de illis pusillitatibus et infirmitatibus creatoris. V, 7: pusillum deum affirmas tuum, Marcion.

869) Adv. Marcion. I, 25: iam enim et hoc discuti par est, an deus de sola bonitate censendus sit, negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in creatorem. — Marcion removit ab illo severitates et iudiciarias vires. 26: neque aemulatur neque irascitur neque damnat neque vexat, utpote qui nec iudicem praestat. 27: audite, peccatores, quique nondum hoc estis, ut esse possitis! deus melior inventus est, qui nec offenditur nec irascitur nec ulciscitur, cui nullus ignis coquitur in gehenna, cui nullus dentium frendor horret in exterioribus tenebris. bonus tantum est. II, 17. 27 de praescr. haer. 34: donec Marcion praeter creatorem alium deum, solius bonitatis, induceret. Hippolytus II redet Phil. VII, 30 den Marcion an: *ἀγαθὸν φῂς εἶναι θεὸν καταλύοντα τὰ τοῦ Δημιουργοῦ ποιήματα.*

870) Adv. Marcion. I, 24. III, 8. 11. IV, 40. 42. de carne Chr. 1: Marcion, ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret, negavit et carnem. c. 3. de praescr. 33. Hippolytus II Phil. VII, 31: *Μαρκίων τὴν γένεσιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν παντάπασι παρῃτήσατο. — χωρὶς γενέσεως ἔτει ιέ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος κατεληλυθότα αὐτὸν ἄνωθεν.* S. auch X, 13 und Anm. 867.

871) Adv. Marcion. III, 3: non fuit, inquis, ordo eiusmodi necessarius, quia statim se et filium et missum et dei Christum rebus ipsis esset probaturus per documenta virtutum.

aufzulösen (III, 4. IV, 11. 24). Daher ward er von den Mächten des Weltschöpfers an das Kreuz gebracht[872]). Der nicht Geborene konnte auch nicht wirklich leiden, der Fleischlose nicht leiblich auferstehen. Anstatt der Religion der Furcht brachte er die Religion der reinen Liebe[873]), aber auch der Enthaltung von den Genüssen der Welt, von Fleisch und fleischlicher Gemeinschaft[874]), mit einer höheren Auferstehung, als der des Fleisches. Das wahre, antinomistische Evangelium ward jedoch verfälscht von den Judaisten, obenan von Petrus und andern Uraposteln, welche Paulus desshalb zu rügen hatte[875]). So wurden auch die schriftlichen Evangelien, ja die Briefe des Paulus judaistisch verfälscht, und Marcion meinte in seinem Evangelium und seinem „Apostel“ der Gemeinde wieder die reine Christus- und Paulus-Lehre zu bieten. Der Christus des Weltschöpfers steht noch bevor, aber auch die Wiederkunft des wahren oberen Christus, welcher, wie einst gegen den Weltschöpfer selbst, so dann gegen dessen Christus auftreten wird[876]). Da ist der Antikosmismus und Antijudaismus, auch der christologische Doketismus der Gnosis zu

---

[872]) Adv. Marcion. III, 23: atquin Christum, inquam, alterius dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus ut ab aemulis in crucem actum. Aus 1 Kor. 2, 8 argumentatur haereticus, quod principes huius aevi dominum, alterius scilicet dei Christum, cruci confixerint, ut et hoc in ipsum recidat creatorem (V, 6).

[873]) Adv. Marcion. I, 27: atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod deum suum omnino non timeant. malus autem inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur. Vgl. II, 13.

[874]) Vgl. o. Anm. 559 (wozu noch hinzuzufügen IV, 17. 34. V, 7. 15. 24. de carne Chr. 4. praescr. 33). 560. Hippolytus II redet Phil. VII, 30 den Marcion weiter an: *κωλύεις γαμεῖν, τεκνοῦν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ὧν ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν* (1. Tim. 4, 3). X, 19.

[875]) Adv. Marcion. I, 20: nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus (Gal. II, 9), a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem (Gal. II, 14). Dazu s. Anm. 857.

[876]) Adv. Marcion. III, 4: aliud est, si et ipse (Christus boni dei) post illum (Christum creatoris) rursus adveniet, ut primo quidem adventu processerit adversus creatorem, legem et prophetas destruens eius, secundo vero procedat adversus Christum (creatoris), regnum redarguens eius.

vollster Entschiedenheit gesteigert, aber nicht in schwer fasslicher Theorie für die Wissenden[877]), sondern in einer für alle Gläubigen fasslichen Gestalt. Das Verhältniss des Christenthums zu dem Alten Testament wird nicht mehr durch dessen allegorische Erklärung verhüllt[878]). Die Gnosis unternimmt es, eine Weltgemeinde des unverfälschten Christenthums zu bilden, welche nicht bloss durch die Lehre, sondern auch durch die Heiligkeit des Lebens über das gewöhnliche Christenthum erhaben sein sollte. Um so mehr konnte Marcion dem Tertullianus als ein Stoiker gelten[879]).

Gegen eine aufkommende disciplina arcani wahrte Marcion eine solche Gleichstellung, dass an dem Gebete der Gläubigen auch Katechumenen theilnahmen[880]).

Von Marcion's Schülern hat Tertullianus den Lucanus nur beiläufig erwähnt, aber über denselben immer noch mehr gesagt, als Hippolytus, welcher ihm nichts Eigenthümliches nachzusagen weiss[881]). Nach Aristoteles soll er das, was in dem Menschen aufersteht, für etwas Höheres als die Seele (doch wohl für den *νοῦς*) erklärt haben[882]). Um so mehr

---

[877]) Doch adv. Marcion. I, 18: nam et mathematici plurimum Marcionitae.

[878]) Origenes in Matth. Tom. XV, 3 (Opp. III, 655): *Μαρκίων φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν.*

[879]) Zu Anm. 553 ist noch hinzuzufügen praescr. 7: inde Marcionis deus melior de tranquillitate, a Stoicis venerat. Allgemeiner spricht Tertullianus adv. Marcion. II, 27 von Marcion's Gott als philosophorum deo. Hippolytus II bezeichnet Phil. X, 19 die Lebensweise der Marcioniten als kynisch.

[880]) Hieronymus Comm. in Gal. VI, 6 (Opp. VII, 523): Marcion hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et Catechumenos simul orare debere, et magistrum communicare in oratione discipulis. Vgl. auch Tertullianus de praescr. h. 41. Epiphanius Haer. XLII, 3 schreibt von Marcion: *μυστήρια δὲ δῆθεν παρ' αὐτῷ ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων.* Ueber die Taufe für Verstorbene s. Anm. 700.

[881]) Hippolytus I nach Pseudo-Tertullianus c. 18, Philaster haer. 46, auch Epiphanius Haer. XLIII; Hippolytus II Phil. VII, 11. 37.

[882]) Tertullianus de resurr. carn. 2: viderit unus aliqui Lucanus, nec huic quidem substantiae (animae) parcens, quam secundum Aristotelem dissolvens aliud quid pro ea subicit, tertium quiddam resurrecturus, neque anima neque caro, id est non homo, sed ursus forsitan, qua Lucanus.

wissen Tertullianus, Hippolytus u. A. zu sagen von **Apelles**, dem bedeutendsten Schüler Marcion's[883]. Tertullianus erzählt, dass Apelles, weil er sich mit einem Weibe verging, dem Marcion aus den Augen weichen musste und nach Alexandrien ging. Zurückgekehrt (nach Rom), sei er auf ein andres Weib gerathen, die prophetische Jungfrau Philumene, von deren Zauber berückt er seine *Φανερώσεις* schrieb[884].

---

[883]) Vgl. A. Harnack, de Apellis gnosi monarchica, 1874, und meine Abhandlung: der Gnostiker Apelles, Z. f. w. Th. 1875. I, S. 51 bis 75.

[884]) Tertullianus de praescr. haer. 30: si et Apellis stemma retractandum est, tam non vetus et ipse quam Marcion institutor et praeformator eius, sed lapsus in feminam desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. inde post annos regressus non melior, nisi tantum, qua iam non Marcionites, in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenen, quam supra edidimus, postea vero immane prostibulum et ipsam, cuius energemate circumventus quae ab ea didicit Phaneroseis scripsit. de carne Chr. 6: pervenimus igitur de calcaria, quod dici solet, in carbonariam, a Marcione ad Apellen, qui posteaquam a disciplina Marcionis in mulierem carne lapsus, dehinc in virginem Philumenen spiritu eversus est. — et angelo quidem illi Philumenes eadem voce apostolus respondebit, qua ipsum illum iam tunc praecinebat dicens: Etiamsi angelus de caelis aliter evangelizaverit vobis, quam nos evangelizavimus, anathema sit. c. 24: (Gal. I, 8): ad energema Apelleiacae virginis Philumenes filium (l. consilium, cf. 4 Ezr. IX, 16 var. lect.) dirigit. de praescr. h. 6: Providerat iam tunc (Gal. I, 8) spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis transfigurantem se in angelum lucis (2 Cor. XI, 14), cuius signis et praestigiis Apelles inductus, novam haeresin induxit. Pseudo-Tertullianus c. 19: Post hos (Cerdonem, Marcionem, Lucanum) sequitur Apelles discipulus Marcionis, qui posteaquam in carnem suam lapsus est, a Marcione segregatus est. — habet praeterea privatas, sed extraordinarias lectiones suas, quas appellat Phaneroseis, Philumenes cuiusdam puellae, quam quasi prophetissam sequitur. Hippolytus I hält den Appelles als unmittelbaren Schüler Marcion's fest. Wenn Philaster beginnt: Fuit Apelles discipulus eius, so hat J. A. Fabricius mit Recht erklärt: non Lucani, sed Marcionis. Epiphanius Haer. XLIV, 1 sagt von Apelles ausdrücklich: *ὢν καὶ αὐτὸς συσχολαστὴς αὐτοῦ Λουκιανοῦ καὶ μαθητ ̓ς τοῦ προειρημένου Μαρκίωνος*. So auch Hippolytus II Phil. X, 20. Derselbe kennt auch die von Hippolytus I, wie es scheint, noch nicht erwähnte Philumene und ihre Offenbarungen. Phil. VII, 38: *Φιλουμένης δέ τινος λόγοις προσέχει ὡς προφήτιδος φανερώσεσι*, X, 20: *προσέχει δὲ βίβλῳ, ἣν Φανερώσεις καλεῖ Φιλουμένης τινός, ἣν προφῆτιν νομίζει.*

Seitdem trat Apelles in Rom mit einer gewissen Selbständigkeit auf. In seinen Büchern der Συλλογισμοὶ übte er eine Kritik der mosaischen Schriften aus[885]. Der Asianer Rhodon, ein Schüler Tatian's, welchen Eusebius KG. V, 13 unter Kaiser Commodus (180—193) erwähnt, schildert den Apelles in einer namentlich gegen die Häresie Marcion's verfassten, an Kallistion, den nachmaligen Papst Kallistos (217—222) gerichteten Schrift. Unter den Marcioniten waren bereits verschiedene Ansichten hervorgetreten.

Διὰ τοῦτο καὶ παρ᾽ ἑαυτοῖς ἀσύμφωνοι γεγόνασιν, ἀσυστάτου γνώμης ἀντιποιούμενοι. ἀπὸ γὰρ τῆς τούτων ἀγέλης Ἀπελλῆς μὲν ὁ τῇ πολιτείᾳ σεμνυνόμενος καὶ τῷ γήρᾳ, μίαν ἀρχὴν ὁμολογεῖ, τὰς δὲ προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος,
5 *πειθόμενος ἀποφθέγμασι παρθένου δαιμονιώσης, ὄνομα Φιλουμένης. ἕτεροι δέ, καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ ναύτης Μαρκίων, δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται· ἀφ᾽ ὧν εἰσὶ Ποτῖτός τε καὶ Βασιλικός. καὶ οὗτοι μὲν κατακολουθήσαντες τῷ Ποντικῷ λύκῳ καὶ μὴ εὑρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ὡς οὐδὲ ἐκεῖνος, ἐπὶ τὴν εὐχέρειαν*
10 *ἐτράποντο καὶ δύο ἀρχὰς ἀπεφήναντο ψιλῶς καὶ ἀναποδείκτως. ἄλλοι δὲ πάλιν ἀπ᾽ αὐτῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐξοκείλαντες οὐ μόνον δύο, ἀλλὰ καὶ τρεῖς ὑποτίθενται φύσεις, ὧν ἐστὶν ἀρχηγὸς καὶ προστάτης Συνέρως, καθὼς οἱ τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ προβαλλόμενοι λέγουσι* (§. 2—4).

15 *Ὁ γὰρ γέρων Ἀπελλῆς συμμίξας ἡμῖν πολλὰ μὲν κακῶς λέγων ἠλέγχθη, ὅθεν καὶ ἔφασκε μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ᾽ ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον*
20 *ἐδογματίζετο αὐτοῦ πρᾶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ τοῦ θεοῦ. ἔλεγε μὲν γὰρ μίαν ἀρχήν, καθὼς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος* (§. 5).

Εἶτα προθεὶς αὐτοῦ πᾶσαν τὴν δόξαν ἐπιφέρει φάσκων· Λέγοντος δέ μου πρὸς αὐτόν· ‚Πόθεν ἡ ἀπόδειξις αὕτη σοι, ἢ
25 *πῶς δύνασαι λέγειν μίαν ἀρχήν, φράσον ἡμῖν‘, ἔφη τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν, διὰ τὸ μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρη-*

---

[885]) Pseudo-Tertullianus c. 19: (Apelles) habet praeterea suos libros, quos inscripsit Syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de deo scripserit, vera non sint, sed falsa sint.

κέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι. τὸ δὲ πῶς ἐστὶ μία ἀρχὴ μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον. εἶτ᾽ ὀπομοσαμένου μου τἀληθὲς εἰπεῖν, ὤμνυεν ἀληθεύων λέγειν, μὴ ἐπίστασθαι, πῶς εἷς ἐστὶν 30 ἀγέννητος θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν. ἐγὼ δὲ γελάσας κατέγνων αὐτοῦ, διότι διδάσκαλος εἶναι λέγων οὐκ ᾔδει τὸ διδασκόμενον ὑπ᾽ αὐτοῦ κρατύνειν (§. 6. 7).

Während also die ursprüngliche Lehre Marcion's von zwei Urwesen durch Potitos und Basilikos festgehalten, dagegen durch Syneros, offenbar durch Hinzunahme der Materie und des Teufels zu der Behauptung von drei Urwesen fortgebildet ward, lenkte Apelles ein zu der Annahme eines einzigen Urwesens, ohne den Beweis geben zu können. Die Einheit des Urwesens war ihm Sache des Glaubens. Während aber Marcion Gesetz und Propheten ungetrennt auf den Weltschöpfer zurückgeführt hatte, schrieb Apelles die widerspruchsvollen Prophetien gar dem Teufel zu. Das mosaische Gesetz hat er, wenn Eusebius den Rhodon wiedergegeben hat, vielfach bestritten und verlästert[886]). Der ehrwürdige Greis, von dessen fleischlichen Vergehungen Rhodon nichts weiss, sprach den duldsamen Grundsatz aus, dass ein jeder bei seiner Fassung des Glaubens bleiben möge. Wer auf den Gekreuzigten hoffe, werde erlöst, wenn er nur in guten Werken erfunden werde. In der Gegenwart verehrte er die Prophetien seiner Philumene. Von Apelles selbst, gewiss aus den Συλλογισμοῖς, sind uns noch einige Bruchstücke erhalten.

Ambrosius de paradiso V, 28: Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in trigesimo et octavo tomo eius, has quaestiones proponunt:

Quomodo lignum vitae (Gen. III, 23) plus operari videtur ad vitam, quam insufflatio dei (Gen. II, 7)?

Deinde si hominem non perfectum fecit deus (Gen. II, 7), unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi

---

886) Eusebius KG. V, 13, 9: ὅ γέ τοι Ἀπελλῆς οὗτος μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἠσέβησε νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημήσας λόγους εἰς ἔλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν πεποιημένος σπουδήν.

virtutis adsciscit: nonne videtur plus sibi homo acquirere, quam ei deus contulit?

Tertium obiciunt: Et si homo non gustaverat mortem, utique quam non gustaverat scire non poterat. ergo si non gustaverat, nesciebat; si nesciebat, timere non poterat. frustra igitur deus mortem pro terrore obiecit (Gen. II, 17), quam homines non timebant.

Origenes Hom. in Genes. II, 2 ad c. VI (Opp. II, 61 sq.):

Ἐπηπόρουν τινές, εἰ δύναται ἡ τηλικαύτη κιβωτὸς χωρῆσαι κἂν τὸ πολλοστὸν μόριον τῶν ἐπὶ γῆς πάντων ζώων, καὶ μάλιστα Ἀπελλῆς ὁ τοῦ Μαρκίωνος γνώριμος καὶ γενόμενος ἑτέρας αἱρέσεως παρ᾽ ἐκεῖνον πατὴρ ἀθετεῖν βουλόμενος οὐχ ὡς ἅγια τὰ Μωυσέως συγγράμματα τοῦτο ἐπαπορήσας ἐπιφέρει τό· Ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος, οὐκ ἄρα ἐκ τοῦ θεοῦ ἡ γραφή.

Sed his omnibus tanta arte compositis obiciunt quidam quaestiones, et praecipue Apelles, qui fuit discipulus Marcionis, sed alterius haereseos magis quam eius, quam a magistro accepit, inventor. is ergo dum assignare cupit, scripta Mosis nihil in se divinae scientiae nihilque operis spiritus sancti continere, exaggerat huiusmodi dicta et dicit, nullo modo fieri potuisse, ut tam breve spatium tot animalium genera eorumque cibos, qui per totum annum sufficerent, capere potuisset. cum enim bina et bina ex immundis animalibus, hoc est bini masculi et binae feminae — hoc enim indicat sermo repetitus —, ex mundis vero septena et septena, quod est paria septena, in arcam dicantur inducta, quomodo, inquit, fieri potuit istud spatium, quod scriptum est, ut quattuor saltem solos elephantes capere potuerit? et posteaquam per singulas species hoc modo refragatur, addit super omnia his verbis: „Constat ergo fictam esse fabulam. quod si est, constat, non esse a deo hanc scripturam.“

Apelles machte in den Syllogismen den Fortschritt über Marcion, dass er die Urgeschichte der Genesis, welche Marcion noch als wahre Geschichte hingenommen hatte, als ungeschichtlich darzuthun versuchte.

Gegen Apelles hat Tertullianus ein eigenes Buch verfasst,

welches nicht auf uns gekommen ist[887]. Aber wenigstens die Grundzüge seiner Darstellung können noch erkannt werden aus Tertullian's erhaltenen Schriften (erst nach 205). A. Harnack (l. l. p. 48) lässt nun Tertullian's Schrift wohl von Pseudo-Tertullianus c. 19 und Hippolytus II (Phil. VII, 38. X, 20) benutzt sein, aber neben Hippolytus II, welchen Philaster haer. 47 und Epiphanius Haer. XLIV allein benutzten. Hippolytus I soll sogar noch eine frühere Gestalt der Lehre des Apelles, wie er sie in Alexandrien ausgedacht haben werde, darstellen, wogegen die spätere, in Rom unter Einfluss der Philumene vorgetragene bei Rhodon, Tertullianus und Origenes vorläge (l. l. p. 49. 63). Gewiss ist Hippolytus I noch unabhängig von Tertullianus, nach welchem Hippolytus II und Pseudo-Tertullianus einiges genauer dargestellt haben. Aber sollten diese beiden Hauptquellen wirklich von einander wesentlich abweichen über den Weltschöpfer, Glauben und Wissen, heilige Schrift? Einen Lehrwechsel des Apelles hat doch erst A. Harnack (l. l. p. 55—92) bemerkt. Anfangs habe Apelles den gerechten Weltschöpfer gar für des guten Gottes Widersacher erklärt, späterhin aber seine bösen Eigenschaften auf einen besondern Gott Israels und des Gesetzes übertragen. Seine Ansicht von der heiligen Schrift des Alten Test. soll Apelles gar zweimal gewechselt haben. Anfangs habe er das Alte Test. durchaus verworfen, dann Wahres und Falsches in demselben unterschieden, wie die Syllogismen lehren, schliesslich sei er als Greis zu seiner jugendlichen Verwerfung des Alten Test. zurückgekehrt (l. l. p. 60 sq.). In dem Verhältniss von Glauben und Wissen habe er anfangs die Gnosis vertreten, dann unter dem Einflusse der Philumene sich ganz einer mystischen Glaubenstheologie ergeben (l. l. p. 75 sq. 85). Aus dem Schiffbruche seiner Gnosis habe Apelles den Glauben an die Einheit Gottes und das durch den Glauben an den Gekreuzigten zu erwerbende Heil gerettet. Von solchem Wechsel der Lehre kann ich bei Apelles ebenso wenig etwas bemerken, wie von einer wesentlichen Abweichung zwischen Hippolytus I und Tertullianus.

---

[887]) De carne Chr. 8: et hoc suo loco tractavimus. nam est nobis et ad illos (Apelleiacos) libellus.

Das Streben, die Schroffheit des Dualismus Marcion's zu ermässigen, ein Zug zum Monismus hin tritt uns bei Apelles von vornherein entgegen, da er den Weltschöpfer für einen berühmten Engel des höchsten, guten Gottes erklärte, ausserdem noch einen besonderen Gott Israels und des Gesetzes annahm, welchen er als feurig bezeichnete, vgl. Exod. 3, 2 f.[888]). Hippolytus II fügt noch als dritten Engel oder vierten Gott hinzu den Teufel[889]). Der Demiurg erscheint also als ein Engel

---

[888]) Tertullianus de praescr. 34: facilius de filio quam de patre haesitabatur, donec Marcion praeter creatorem alium deum solius bonitatis induceret, Apelles creatorem angelum nescio quem gloriosum superioris dei faceret, deum legis et Israelis illum (l. alium) igneum affirmans (c. 7 et ubi aliquid de igneo deo allegatur, Heracletus intervenit). Hippolytus I lässt den feurigen Gott noch weg. Pseudo-Tertullianus: hic introducit unum deum (add.: in) infinitis superioribus partibus. hunc potestates multas angelosque fecisse; praeterea et aliam virtutem, quam dici dominum dicit, sed angelum ponit. Philaster führt fort: similia in quibusdam Marcioni praedicans, qui interrogatus a quibusdam, quonam modo de fide sentiret, respondit: ‚Non mihi opus est discere a Marcione, ut duo principia adseram coaeterna. ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco, qui deus fecit angelos, fecit etiam alteram virtutem, quem deum scio esse secundum, qui et virtus dei est, quae fecit mundum. Epiphanius c. 1: *φάσκει γοῦν οὗτος ὁ προειρημένος Ἀπελλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ὅτι οὐκ εἰσὶ τρεῖς ἀρχαί, οὐδὲ δύο, ὡς τοῖς περὶ Λουκιανὸν καὶ Μαρκίωνα ἔδοξεν, ἀλλά, φησίν, εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος, ᾧ ἑνὶ θεῷ, ἤγουν μιᾷ ἀρχῇ, οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐνταῦθα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γεγενημένων, ἀλλὰ ὁ αὐτὸς ἅγιος ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς ἐποίησεν ἕνα ἄλλον θεόν. ὁ δὲ γενόμενος ἄλλος θεὸς ἔκτισε τὰ πάντα, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.* Origenes in epi. ad Tit. ex Apologia Pamphili martyris pro Origene (Opp. IV, 695. app. p. 22): Sed et Apelles, licet non omnibus modis dei esse deneget legem et prophetas, tamen et ipse haereticus designatur, quoniam dominum hunc, qui mundum edidit, ad gloriam alterius ingeniti et boni dei eum construxisse pronunciat.

[889]) Phil. VII, 38: *Ἀπελλῆς δὲ ἐκ τούτων γενόμενος οὕτως λέγει εἶναι τινὰ θε`ν ἀγαθόν, καθὼς καὶ Μαρκίων ὑπέθετο, τὸν δὲ πάντα κτίσαντα εἶναι δίκαιον, ὃς τὰ γενόμενα ἐδημιούργησε, καὶ τρίτον τὸν Μωσεῖ λαλήσαντα, πύρινον δὲ τοῦτον εἶναι, εἶναι δὲ καὶ τέταρτον ἕτερον, κακῶν αἴτιον. τούτους δὲ ἀγγέλους ὀνομάζει.* X, 20: *ὑπέθετο τέσσαρας εἶναι θεούς, ὧν ἕνα φάσκει* (add. *ἀγαθόν*), *ὃν οὔτε* (l. *οὐδὲ*) *οἱ προφῆται ἔγνωσαν, οὗ εἶναι υἱὸν τὸν Χριστόν· ἕτερον δὲ τὸν Δημιουργὸν τοῦ παντός, ὃν οὐ θεὸν εἶναι θέλει, ἕτερον δὲ πύρινον τὸν φανέντα, ἕτερον δὲ πονηρόν, οὓς ἀγγέλους καλεῖ.*

des Einen wahren Gottes, wie bei Kerinth (s. Anm. 689), aber nicht so getrennt von dem Urwesen, wie dort, sondern immer noch in einer gewissen Beziehung zu ihm. Der berühmte Engel schuf diese Welt zum Ruhme des ungezeugten guten Gottes mit dem Geiste und Willen Christi, freilich nicht vollkommen, aber mit dem Bewusstsein der Unvollkommenheit, so dass er hinterher Reue bewies[890]. Wenn wir nun aber bisher den Demiurgen selbst als feurig geschildert fanden[891], so hat Apelles den feurigen Gott des Gesetzes und Israels bereits von dem Weltschöpfer abgelöst, ähnlich wie der Basilides des Hippolytus II von dem grossen Archon als Weltschöpfer den zweiten Archon als den Gott des Gesetzes und der Propheten unterschied (s. o. S. 203 f.). Leitete bereits Marcion die Leiblichkeit des Menschen von besondern Engeln

---

[890]) Tertullianus de carne Chr. 8: (Apelleiaci) angelum quendam inclytum nominant, qui mundum hunc instituerit et instituto eo poenitentiam admiserit. et hoc suo loco tractavimus. nam est nobis et ad illos libellus, an qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid poenitentia fecerit, cum angelum etiam de figura erraticae ovis (Luc. XV, 4 sq.) interpretantur. Pseudo-Tertullianus fährt fort: Hoc (= ab hoc) vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset, quam ille superior mundus institutus fuisset. Die Bildung nach dem Oberen, nach Geist und Willen Christi liess Hippolytus I noch aus, so dass die nackte Unvollkommenheit bleibt. Philaster: hic autem deus, qui fecit mundum, non est, inquit, bonus, ut ille, qui fecit illum; subiectus autem est deo illi, a quo et factus est iste, qui et nutui et iussioni et praeceptis paret illius in omnibus. Epiphanius fährt fort: *ὁ δὲ γενόμενος ἄλλος θεὸς ἔκτισε τὰ πάντα, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἀπέβη δὲ οὐκ ἀγαθός, καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα, φησίν, οὐκ ἀγαθῶς εἰργασμένα, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτοῦ φαύλην διάνοιαν τὰ ὑπ' αὐτοῦ ἔκτισται.* Einen Widerspruch des Epiphanius gegen die früheren Berichte, wie A. Harnack (l. l. p. 28 sq.) fand, kann ich nicht bemerken. Ich erkenne vielmehr bei Philaster und Epiphanius die noch mangelhaftere Darstellung des Hippolytus I. Das *ἀπέβη δὲ οὐκ ἀγαθὸς* bezeichnet auch keinen Abfall des Weltschöpfers vom Guten zum Bösen, sondern nur seine Entstehung.

[891]) S. o. Anm. 425 u. S. 510. Vgl. Irenäus IV, 20, 8: propterea et Moyses transgressori quidem legis populo igneum deum esse dicebat (Deut. IV, 24).

her (s. o. S. 527 f.), so lehrte Apelles vollends: der feurige Gott (oder Engel) habe die Welt erst recht verdorben, nämlich die böse Fleischlichkeit erschaffen und die (schon vorher männlichen oder weiblichen) Seelen aus ihren überhimmlischen Sitzen in diese Fleischlichkeit herabgelockt[892]). Die Seele also nicht mehr, wie bei Marcion, von dem Demiurgen, sondern überweltlichen Ursprungs und in den Kerker des Leibes verlockt. Gesetz und Propheten lässt Hippolytus von Apelles einfach verworfen werden[893]). Auch Origenes drückt sich mitunter ähnlich aus (s. Anm. 893), aber berichtet doch anderwärts genauer, dass Apelles nicht in jeder Hinsicht Gesetz und Propheten dem wahren Gotte absprach[894]). Obwohl also Apelles das mosaische Gesetz auf seinen Feuer-Gott oder -Engel (s. Anm. 888), die Propheten gar, wie Rhodon aussagt (s. o. S. 532), auf den Satansgeist zurückführte, muss er doch

---

[892]) Tertullianus de resurr. carn. 5 (s. o. Anm. 311). de carne Chr. 8: isti Apelleiaci carnis ignominiam praetendunt maxime, quam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructam et idcirco indignam Christo, et ideo de sideribus illi substantiam competisse. de anima 36: quoniam et Apelles, non pictor, sed haereticus, ante corpora constituens animas viriles ac muliebres, sicut ab Philumene didicit, utique carnem ut posteriorem ab anima facit accipere sexum. c. 23: Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus ab igneo angelo, deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem. Ganz unvermittelt berührt Epiphanius c. 5 die himmlische Herkunft der Seelen: *εἰ δὲ αὐτοῦ (Χριστοῦ) μέν εἰσιν αἱ ψυχαὶ καὶ ἄνωθεν ἐλθοῦσαι φαίνονται.*

[893]) Hippolytus I nach Pseudo-Tertullianus: legem et prophetas repudiat. Hippolytus II Phil. VII, 38: *νόμον δὲ καὶ προφήτας δυσφημεῖ, ἀνθρώπινα καὶ ψευδῆ φάσκων εἶναι τὰ γεγραμμένα.* X, 20: *οὗτως* (l. *οὗτος*) *κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλύειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας.* So auch Origenes, s. o. S. 534, u. c. Cels. V, 54: *φήσομεν, ὅτι ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ καὶ μῦθον ἡγούμενος τὰ Ἰουδαίων πράγματα, φησίν.*

[894]) S. Anm. 888. Auch Epiphanius c. 2 lässt den Apelles behaupten, Christus habe auch gelehrt, *ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά ἐστι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ (Χριστοῦ) εἰρημένα, καὶ ποῖά ἐστι τὰ ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ. οὕτως γάρ, φησίν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ‚Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται‘*, über welches Christuswort ich auf mein Nov. Test. e. can. rec. IV, p. 17, 20 u. p. 27 verweise.

in seinen Syllogismen in Gesetz und Propheten noch etwas Höheres anerkannt haben, was nur aus der Herkunft jener Engel von dem Einen Gotte zu begreifen ist. Da die mangelhaft geschaffene Welt vollends verderbt ward, bat der Weltschöpfer den ungezeugten guten Gott, seinen Sohn zu schicken [895]). Dieser ist der einzige Gesandte Gottes an die Menschheit schlechthin [896]). In der schlechten, von bösen Engeln geschaffenen Leiblichkeit konnte auch Apelles Christum nicht gekommen, überhaupt geboren sein lassen. Aber er lehrte doch nicht mehr, wie Marcion, einen blossen Scheinleib Christi, sondern liess ihn in einem höheren, von den Gestirnen entnommenen Leibe ohne Geburt in die Welt herabgekommen sein [897]). So habe er, von den kosmischen Ge-

---

[895]) Origenes fährt in der Anm. 888 angeführten Stelle fort: illum autem ingenitum deum in consummatione saeculi misisse Iesum Christum ad emendationen mundi, rogatum ab eo deo, qui eum fecerat, ut mitteret filium suum ad mundi correctionem.

[896]) Origenes fährt in der Anm. 893 angeführten Stelle c. Cels. V, 54 fort: *φησίν, ὅτι, μόνος οὗτος ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων· οὐδὲ πρὸς ἐκεῖνον οὖν λέγοντα μόνον ἐπιδεδημηκέναι τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις κτλ.* Zur Sache vgl., was Menander über sich selbst lehrte, s. o. S. 187.

[897]) Tertullianus de carne Chr. 1: Marcion hätte können admissa carne nativitatem negare, ut Apelles discipulus et postea desertor ipsius. c. 6 (Apelleiaci) confitentur, vere corpus habuisse Christum — de sideribus, inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem. et utique proponunt, non esse mirandum corpus sine nativitate, cum et apud nos angelis licuerit nulla uteri opera in carnem processisse. — igitur probent angelos illos carnem de sideribus concepisse. c. 7 über Luc. VIII, 21: Quae mihi mater, et qui mihi fratres? wird auch Apelles in Hinsicht der Geburt Christi verwiesen auf die Erörterung gegen Marcion. c. 8 (s. Anm. 892). adv. Marcion. III, 11: nam et Philumene illa magis persuasit Apelli ceterisque desertoribus Marcionis, ex fide quidem Christum circumtulisse carnem, utpote de elementis (*ἀπὸ τῶν στοιχείων*, vgl. m. Galaterbrief S. 66 f.) eam mutuatum. de resurr. carn. 2: nulli denique alii salutem corporali substantiae invident, quam alterius divinitatis haeretici. ideoque et Christum aliter disponere coacti, ne creatoris habeatur, in ipsa prius carne erraverunt, aut nullius veritatis contendentes eam secundum Marcionem et Basilidem, aut propriae qualitatis secundum haereses Valentini et Apellen. Pseudo-Tertullianus: Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo quod e superioribus partibus

walten nichts bemerkt, in der Welt gelebt, bis er von den Juden gekreuzigt ward [898]. Nach der Auferstehung konnte er die Jünger von seiner Leiblichkeit überzeugen, welche er dann zurückgab, um als Geist heimzukehren [899]. Alle, welche auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung gesetzt haben, werden, wie Rhodon berichtet (s. o. S. 532), selig, wenn sie nur in guten Werken erfunden werden, wie auch ihr Bekenntniss sein möge. Zu den guten Werken rechnete Apelles auch die

---

descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aëream sibi contexuisse. Philaster: dicit autem Christum in carne apparuisse, non tamen (l. attamen?), sicut Valentinus, de caelo carnem deposuisse (l. depromsisse). Epiphanius c. 2: *Χριστὸν δὲ — ἐλθόντα οὐ δοκήσει πεφηνέναι, ἀλλὰ ἐν ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι, οὐκ ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, ἀλλὰ ἀληθινὴν μεν ἐσχηκέναι τὴν σάρκα καὶ σῶμα, οὔτε ἀπὸ σπέρματος ἀνδρὸς οὔτε ἀπὸ γυναικὸς παρθένου, ἀλλ' ἔσχε μὲν σάρκα ἀληθινὴν τούτῳ τῷ τρόπῳ. καί, φησίν, ἐν τῷ ἔρχεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων ἦλθεν εἰς τὴν γῆν καὶ συνήγαγεν ἑαυτῷ ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων σῶμα.* So verstand die *στοιχεῖα* auch Hippolytus II Phil. VII, 38: *τὸν δὲ Χριστὸν ἐκ τῆς ὕπερθεν δυνάμεως κατεληλυθέναι, τουτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, κἀκείνου αὐτὸν εἶναι υἱόν, τοῦτον δὲ οὐκ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι οὐδὲ ἄσαρκον εἶναι τὸν φανέντα λέγει, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν σῶμα πεποιηκέναι, τουτέστι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ.* Vgl. X, 20: Origenes (in Matth. comm. ser. 16, Opp. III, 864) bezeichnet den Christus des Apelles als Dichtung ohne Wahrheit, secundum Apellis adversus Paulum testimonium falsum.

[898]) Hippolytus II Phil. VII, 38: *καὶ ἐν τούτῳ τῷ σώματι λαθόντα τὰς κοσμικὰς ἐξουσίας βεβιωκέναι ὃν ἐβίωσε χρόνον ἐν κόσμῳ. αὖθις δὲ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνασκολοπισθέντα θανεῖν καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέραις ἐγερθέντα φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς, πείθοντα ὅτι αὐτὸς εἴη καὶ οὐ φάντασμα, ἀλλὰ ἔνσαρκος ἦν* (vgl. Joh. 20, 25 f.).

[899]) Pseudo-Tertullianus: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuata fuissent in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus, in caelo spiritum tantum reddidisse (redisse em. A. Harnack). Philaster: ait etiam post passionem non carnem surrexisse, sed de quatuor elementis, id est de sicco et humido, calido et frigido accepisse Christum et in resurrectione iterum reddidisse elementis quae de mundo acceperat eaque in terram dimisisse, ipsum autem in caelum sine carne ascendisse asserit. Epiphanius c. 2: *καὶ ἀναλύσας, φησίν, αὐτὴν τὴν ἐνανθρώπησιν ἑαυτοῦ ἀπεμέρισε πάλιν ἑκάστῳ τῶν στοιχείων το ἴδιον ἀποδούς, τὸ θερμὸν τῷ θερμῷ, τὸ ψυχρὸν τῷ ψυχρῷ, τὸ ξηρὸν τῷ ξηρῷ, τὸ ὑγρὸν τῷ ὑγρῷ· καὶ οὕτως διαλύσας ἀπ' αὐτοῦ πάλιν τὸ ἔνσαρκον σῶμα ἀνέπτη εἰς τὸν οὐρανόν, ὅθεν καὶ ἧκει.* Hippolytus II Phil. VII, 38: *σάρκα, φησί, δείξας, ἀπέδωκε γῇ, ἐξ ἧσπερ ἦν οὐσίας, μη-*

Ehelosigkeit[900]). Aber nichts von Erhebung der Wissenden über die bloss Glaubenden, keine allein selig machende Gnosis. Nicht den Wissenden, sondern den Glaubenden hat Christus durch die Jünger den Lebenssamen hinterlassen (s. Anm. 899). Selbstverständlich ist seine Leugnung einer Auferstehung des Fleisches[901]). Bemerkenswerth ist es, dass Apelles ausser dem Evangelium und dem „Apostel“ Marcion's, welche er nach Pseudo-Tertullianus allein gebrauchte, doch auch schon das Johannesevangelium benutzt hat (s. Anm. 896. 898).

Die durch Apelles ermässigte Lehre Marcion's hat schon der falsche Clemens der Homilien (unter M. Aurelius) berücksichtigt[902]). Von dem Magier Simon wird Hom. III, 2 gesagt: *ἕτοιμός ἐστιν ἀπὸ τῶν γραφῶν ἐπὶ πάντων ἐλθὼν δεικνύειν μὴ τοῦτον εἶναι θεὸν ἀνώτατον, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλον τινὰ ἄγνωστον*

δὲν ἀλλότριον πλεονεκτῶν, ἀλλὰ πρὸς καιρὸν χρησάμενος ἑκάστοις τὰ ἴδια ἀπέδωκε λύσας πάλιν τὸν δεσμὸν τοῦ σώματος, θερμῷ τὸ θερμόν, ψυχρῷ τὸ ψυχρόν, ὑγρῷ τὸ ὑγρόν, ξηρῷ τὸ ξηρόν. καὶ οὕτως ἐπορεύθη πρὸς τὸν ἀγαθὸν πατέρα καταλιπὼν τὸ τῆς ζωῆς σπέρμα εἰς τὸν κόσμον διὰ τῶν μαθητῶν τοῖς πιστεύουσι.

900) Tertullianus de praescr. h. 33: (Paulus) Timotheum instruens nuptiarum quoque interdictores suggillat (1. Tim. IV, 3). ita instituunt Marcion et Apelles eius secutor.

901) Tertullianus de praescr. h. 33: Paulus in prima ad Corinthios (c. XV) notat negatores et dubitatores resurrectionis. haec opinio propria Sadducaeorum. partem eius usurpat Marcion et Apelles et Valentinus, et si qui alii resurrectionem carnis infringunt. Pseudo-Tertullianus: animarum solarum dicit salutem. Origenis sententia de resurrectione ex Hieronymi epi. 38 ad Pammachiam (Opp. I, 36): haereticos vero, in quorum parte sunt Marcion, Apelles, Valentinus, Manes, nomen insaniae, penitus et carnis et corporis resurrectionem negare et salutem tantum tribuere animae, frustraque nos dicere ad exemplum domini resurrecturos, cum ipse quoque dominus in phantasmate resurrexerit, et non solum resurrectio eius, sed ipsa nativitas *τῷ δοκεῖν*, id est putative, visa magis sit quam fuerit.

902) Die Homilien des römischen Clemens setzen III, 62 eine kriegerische Zeit voraus: *ἀλλ' ἔτι μὴν πειθέτω τὰ παρ' ὀφθαλμοῖς γινόμενα, πῶς νῦν πολλῶν κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ὄντων βασιλέων συνεχῶς πόλεμοι γίνονται.* Das ist unverkennbar die Zeit des Kaisers M. Aurelius (161—180).

καὶ ἀνώτατον ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις ὄντα θεὸν θεῶν, ὃς δύο ἔπεμψε θεούς, ἀφ' ὧν ὁ μὲν εἷς ἐστὶν ὁ κόσμον κτίσας, ὁ δὲ ἕτερος ὁ τὸν νόμον δούς. Diese beiden Götter sind der angelus inclytus und der igneus des Apelles. Hom. XVIII, 4 bekennt Simon einen Vater im Verborgenen, *ὃν καὶ ὕψιστον ὁ νόμος λέγει, — ὅστις κατὰ ἀριθμὸν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, οἳ εἰσῆλθον εἰς Αἴγυπτον (οἵ εἰσιν ἑβδομήκοντα) καὶ πρὸς τὰ ὅρια τῶν ἐθνῶν περιγράψας γλώσσαις ἑβδομήκοντα* (Deut. XXXII, 8 LXX), *τῷ αὐτοῦ υἱῷ καὶ κυρίῳ λεγομένῳ καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσαντι τοὺς Ἑβραίους ἔδωκεν μερίδα καὶ αὐτὸν θεὸν θεῶν εἶναι διώρισεν, θεῶν δὲ λέγω, οἵτινες τὰς ἄλλας τῶν ἐθνῶν εἰλήφασιν μερίδας.* Diesen Sohn des Höchsten erklärt Simon c. 8 für *δικαιότατον*. Der Weltschöpfer konnte auch als Sohn des Höchsten, von welchem er stammte, bezeichnet werden. Nach Pseudo-Tertullianus und Origenes ward er „der Herr" genannt (s. Anm. 888) und konnte principaliter der „Gott der Hebräer",. namentlich ihres Stammvaters Abraham heissen, wenn es auch noch einen besondern Gott des Gesetzes und Israels gab. Diesen Gott des Gesetzes finden wir neben dem Weltschöpfer Hom. XVIII, 12, wo Petrus bemerkt: *ἡμεῖς, ὦ Σίμων, ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως ἔτι τε καὶ τῆς κυρίας λεγομένης οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι τὸν κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι τὸν νόμον, οὐδ' ὅτι ἑαυτὸν ἕκαστος ἐλθὼν ἐφ' οἷς ἐποίησεν ὡς αὐτὸς ὢν αὐθέντης αὐτὸς ἤγγειλεν.* Wenn der Clemens der Homilien die Opfer (II, 44. III, 45) und die Propheten des Alten Test. (II, 17. III, 53. XVIII, 7) verwirft, so erkennen wir die ebionäische Grundlage (s. o. S. 431). Wenn er aber in dem Gesetze Gottes gar teuflische Verfälschungen annimmt (II, 38 f. III, 41 f.), so kann man sich des Gedankens kaum erwehren, dass er die Syllogismen des Apelles auf seine Weise beantwortet, dass er, um den Kern des Gesetzes zu retten, allerlei teuflische Zuthaten preisgegeben hat.

Während Apelles sich von dem Dualismus Marcion's dem Monismus zuwandte, schritt Syneros, wie wir durch Rhodon wissen, gar zur Annahme von drei Urwesen fort. So auch, wie Hippolytus II Phil. VII, 31 mittheilt, der Assyrier Prepon, welcher den Marcionismus gegen Bardesanes vertheidigte, *τρίτην φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχὴν καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ*

κακοῦ τεταγμένην. Der gerechte Demiurg zwischen dem guten Gotte und dem bösen Teufel oder der Hyle. Theodoret haer. fab. I, 25 nennt nach Apelles als von Marcion ausgegangen Potitos, Blastos, Syneros, Prepon, Pithon. Der Anhang Marcion's erhielt sich als eine fester begründete Gemeinde, als die Schulen der speculativen Gnostiker schon abstarben. Aber was Pseudo-Tertullianus in den 5 Büchern seines Gedichtes gegen Marcion, Adamantius in dem Dialog und Eznig (s. Anm. 538) als Marcionismus darstellen, führt schon über die Grenzen des Urchristenthums hinaus.

II. Die neuen Häresien bei Hippolytus und seinen Zeitgenossen.

Was ausser den betrachteten Häresien bei Hippolytus und seinen Zeitgenossen vorkommt, ist zum Theil nur scheinbar neu, wie die Elkesaiten, welche Hippolytus II Phil. IX, 4. 13—17. X, 29 als Anhänger des *Ἠλχασαΐ* beschreibt, Origenes zu Ps. 82 (bei Eusebius KG. VI, 38) erst kürzlich in der Kirche hervorgetreten sein lässt. Der Elkesaitismus trat eben erst damals aus seinen morgenländischen Sitzen hervor und ward durch einen Alkibiades aus Apamea in Syrien selbst nach Rom gebracht, ist aber älter als der eigentliche Ebionismus (s. o. S. 433 f.). Die neuen Häresien sind zum Theil nur Nachklänge der älteren Häresien, Ausläufer der grossen Bewegungen zu Zeiten des Justinus und des Irenäus. Beginnen wir mit solchen kleineren Häresien.

1. Die Enkratiten.

Die *Ἐγκρατεῖς*, welche Irenäus I, 28, 1 von Saturninus und Marcion herleitet und von Tatianus die Unseligkeit Adam's angenommen haben lässt (s. o. S. 384), erscheinen als eine eigene Häresie bei Clemens v. Alex. Strom. VII, 17, 108 p. 900 (s. o. S. 43). Seine Erörterung über den Weingenuss lässt Clemens Paedag. II, 2, 33 p. 186 *καὶ πρὸς τοὺς Ἐγκρατητὰς καλουμένους* gerichtet sein. Und von gewissen

indischen Sarmanen, welche weder Städte bewohnen noch Dörfer haben, von Bäumen sich kleiden und nähren, Wasser mit den Händen trinken, bemerkt Clemens Strom. I, 15, 71 p. 359: *οὐ γάμον, οὐ παιδοποιίαν ἴσασιν, ὥσπερ οἱ νῦν Ἐγκρατηταὶ καλούμενοι.* Von den indischen Gymnosophisten leitet auch Hippolytus II Phil. VIII, 7. 20 die sich selbst so nennenden *Ἐγκρατίτας* her, welche sonst ganz rechtgläubig seien, *περὶ δὲ πολιτείαν πεφυσιωμένοι ἀναστρέφονται, ἑαυτοὺς διὰ βρωμάτων δοξάζειν νομίζοντες ἀπεχόμενοι ἐμψύχων, ὑδροποτοῦντες καὶ γαμεῖν κωλύοντες καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ καταξήρως προσέχοντες.* Sie seien vielmehr Kyniker als Christen und werden von Paulus 1 Tim. 4, 1—5 verworfen.

Der Erste, welcher diese Erscheinung als eine eben aufkommende Häresie bestritt, ist übrigens jener Musianus, welchen Eusebius Chron. ad a. Abr. 2220 oder im 11. Jahre des C. Severus (203) bekannt werden lässt, oder Musanus, welchen Eusebius KG. IV, 21 schon unter M. Aurelius als Zeitgenossen des Irenäus erwähnt. Derselbe richtete eine abmahnende Schrift an Brüder, welche sich der neuen Häresie der Enkratiten zuwandten, wozu Eusebius nach blossem Gerüchte bemerkt, dass Tatianus ihr Stifter sei[903]). Richtiger ist seine weitere Angabe, dass bald darauf Severus das Haupt der Enkratiten ward, welche seitdem auch Severianer genannt wurden, und dass die Severianer wohl Gesetz, Propheten und Evangelien gebrauchten, aber die Briefe des Paulus und die Apostelgeschichte verwarfen[904]). Tertullianus

---

[903]) KG. IV, 28: *καὶ Μουσανοῦ δέ, ὃν ἐν τοῖς φθάσασι κατελέξαμεν φέρεταί τις ἐπιστρεπτικώτατος λόγος πρός τινας αὐτῷ γραφεὶς ἀδελφοὺς ἀποκλίναντας ἐπὶ τὴν τῶν λεγομένων Ἐγκρατιτῶν αἵρεσιν, ἄρτι τότε φύειν ἀρχομένην, ξένην τε καὶ φθοριμαίαν ψευδοδοξίαν εἰσάγουσαν τῷ βίῳ, ἧς παρεκτροπῆς ἀρχηγὸν καταστῆναι Τατιανὸν λόγος ἔχει.*

[904]) KG. IV, 29, 4. 5: *σμικρῷ δὲ ὕστερον Σεουῆρός τις τοὔνομα κρατύνας τὴν προδεδηλωμένην αἵρεσιν, αἴτιος τοῖς ἐξ αὐτῆς ὡρμημένοις τῆς ἀπ' αὐτοῦ παρηγμένης Σεουηριανῶν προσηγορίας γέγονε. χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις, ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν· βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.*

nennt ausser Marcion und Tatianus noch einen Pythagoreer Jovis als Verfechter solcher Enthaltsamkeit [905]).

Epiphanius lässt Haer. XLV den Severus auf Apelles folgen, stattet ihn aber ganz gnostisch aus. In dem obersten Himmel ein guter Gott, die Welt geschaffen von untergeordneten Mächten, deren Archon Jaldabaot oder Sabaot des Ophis oder des Teufels Vater ist. Dieser wird herabgeworfen auf die Erde, mit welcher er sich vermischt. Alles ganz ophitisch (vgl. namentlich oben S. 268 f.). Eigenthümlich ist nur die Lehre, dass aus Teufels Samen der Weinstock stammt. Auch das Weib ist Satan's Geschöpf, die geschlechtliche Vermischung Teufelswerk. Von Severus wird Epiphanius nicht mehr gewusst haben, als dass er das Haupt der Enkratiten war, und weil er enkratitische Ophiten fand (s. Anm. 433), immerhin auch einen Ophianer Severus kannte, den Enkratiten Severus so ophitisch dargestellt haben. Die gewöhnlichen Enkratiten führt Epiphanius Haer. XLVI, 1, wie wir schon wissen (s. Anm. 669), mittelbar auf Tatianus zurück. Er beschreibt sie als Haer. XLVII. Zahlreich seien sie in dem heissen Phrygien, aber auch in Asien, Pamphylien, Kilikien, Galatien, zum Theil in Rom und Antiochien [906]). Den Teufel stellen sie ziemlich dualistisch Gott gegenüber, verwerfen Ehe und Genuss von Fleisch und Wein. Auch gebrauchen sie apokryphische Schriften, wie die Acta Andreae, Ioannis, Thomae. Die Angaben des Epiphanius werden bestätigt und ergänzt durch seinen Zeitgenossen Makarios von Magnesia [907]). Enkratiten, auch Apotaktiker und Eremiten

---

[905]) De ieiunio adv. psychicos 15: (Paulus 1 Tim. IV, 3 sq.) reprobat etiam illos, qui iubeant cibis abstinere, sed de providentia spiritus sancti, praedamnans iam haereticos perpetuam abstinentiam praecepturos ad destruenda et despicienda opera creatoris, quales inveniam apud Marcionem, apud Tatianum, apud Iovem, hodiernum de Pythagora haereticum, non apud Paracletum.

[906]) Haer. XLVII, 1: *πληθύνουσι δὲ οὗτοι καὶ εἰς δεῦρο ἔν τε τῇ Πισιδίᾳ καὶ ἐν τῇ Φρυγίᾳ τῇ κεκαυμένῃ οὕτω καλουμένῃ. — εἰσὶ δὲ καὶ ἐν μέρεσι τῆς Ἀσίας καὶ ἐν τῇ Ἰσαύρων καὶ Παμφύλων καὶ Κιλίκων γῇ καὶ ἐν Γαλατίᾳ, ἤδη δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων μέρος, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς τῶν Ἀντιοχέων τῆς Συρίας, οὐ πάντῃ δὲ ἡ τοιαύτη αἵρεσις.*

[907]) *Ἀποκριτικός ἢ Μονογενής*, ed. C. Blondel, Paris. 1876. III, 43

genannt, machten die Enthaltung von Speisen zur Hauptsache der Frömmigkeit. Ein Kilikier Dositheos, doch wohl erst im 4. Jahrhundert, vertheidigte ihre Lehren in einer Schrift von 8 Büchern.

Theodoret haer. fab. I, 21 lässt ausser Musanus, dem alexandrinischen Clemens und Origenes (Hippolytus II) noch den Apollinaris von Hierapolis gegen die Enkratiten geschrieben haben (s. Anm. 114).

2. Die Doketen.

In praktischer Hinsicht gehen mit den Enkratiten die Doketen, welche Clemens v. Alex. zusammen mit den Hämatiten erwähnt (s. o. S. 43), Hippolytus II nur in lehrhafter Hinsicht darstellt. Clemens v. Alex. sagt nichts über die Hämatiten, welche vielleicht halbe Doketen waren und dem Erlöser wenigstens Blut, wenn auch kein wirkliches Fleisch zuschrieben. Aber von den Doketen scheint er gar den Stifter anzugeben, welcher aus Valentin's Schule hervorgegangen war. Den Julius Cassianus, welchen Theodoret haer. fab. I, 8 als *Κοσσιανὸς* unter Valentin's Schülern anführen wird, nennt er als Begründer der Dokesis, lässt ihn aber praktisch von dem Valentinianismus ganz abweichen und die enkratitische Bahn des Tatianus einschlagen. Beides bestätigt Hieronymus. Mit Tatianus stellt Clemens den Cassianus auch in der Behauptung eines hohen Alters des Moses (vor den griechischen

---

p. 151: *τοιαύτας αἱρέσεις ἡ τῶν Πισσιδίων ἔχει καὶ τῶν Ἰσαύρων χώρα, Κιλικία τε καὶ Λυκαονία καὶ πᾶσα Γαλατία, ὧν καὶ τὰς ἐπωνυμίας ἐργῶδες ἀπαγγεῖλαι· Ἐγκρατηταὶ γὰρ καὶ Ἀποτακτῖται καὶ Ἐρημῖται καλοῦνται, οὐ Χριστιανοί τινες οὐδὲ πρόσφυγες τῆς οὐρανίου χάριτος, πίστεως μὲν εὐαγγελικῆς ἀποστάται καὶ ἀπόδημοι, τῇ δὲ τῶν βρωμάτων ἀποχῇ τῆς εὐσεβείας ἐγείρειν λέγοντες τὴν ἀκρόπολιν. ἀμέλει Δοσίθεος ὁ κορυφαῖος αὐτῶν, Κίλιξ τὸ γένος ὑπάρχων, δι' ὀκτὼ βιβλίων ὅλων κρατύνει τὸ δόγμα καὶ λαμπρότητι λέξεων μεγαλύνει τὸ πρᾶγμα, ἄθεσμον ἔργον καὶ λίαν παράνομον ἀποθρυλλῶν τὸν γάμον λέγων· ‚Διὰ μὲν κοινωνίας ὁ κόσμος τὴν ἀρχὴν ἔσχε, διὰ δὲ τῆς ἐγκρατείας τὸ τέλος θέλει λαβεῖν.' οἴνου δὲ γεῦσιν καὶ κρεῶν μετάληψιν μυσαρὸν εἶναι λέγει καὶ πάμπαν στυγητόν, ὄντως καυτῆρα πικρὸν ἀφειδῶς ἐπαίρων τοῖς πειθομένοις (πρ〈ο〉μένοις* correctum in *ποθομένοις* cod., *τερπομένοις* Blondel) *αὐτῷ.*

hilosophen) zusammen[908]). Cassianus hat aber nicht bloss e hier genannten *Ἐξηγητικά*, sondern auch eine Schrift *περὶ κρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας* geschrieben, aus welcher Clemens iniges mittheilt.

Ἰουλίου Κασσιανοῦ Ἐξηγητικά.

Hieronymus Comm. in epi. ad Gal. VI, 8 (Opp. VII, 1, !6): Cassianus, qui putativam carnem Christi introducens nnem coniunctionem masculi ad feminam immundam arbiatur, Encratitarum vel acerrimus haeresiarches, tali adversum 5 ›s sub occasione praesentis testimonii usus est argumento: i qui seminat in carne, de carne metet corruptionem'; in rne autem seminat qui mulieri iungitur. ergo et is, qui tore utitur et seminat in carne eius, de carne metet corruionem. 10

1. *Ἐξηγητικά* cf. l. 6. 2. Cassianus cod. Cluniac., Regius, Romani tres ap. Vallars., Th. Zahn (Tatian's Diatessaron p. 7 not.), Tatianus edd.

Ἰουλίου Κασσιανοῦ περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας.

Clemens Alex. Strom. III, 13, 91. 92 p. 552 sq.: *Τοιούτοις ειχειρεῖ καὶ ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων Ἰούλιος Κασσιανός. ἐν ῦν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας κατὰ λέξιν φησίν·*

‚Καὶ μηδεὶς λεγέτω ὅτι ἐπειδὰν τοιαῦτα μόρια ἔσχομεν, 5 *; τὴν μὲν θήλειαν οὕτως ἐσχηματίσθαι, τὸν δὲ ἄρρενα οὕτως, ν μὲν πρὸς τὸ δέχεσθαι, τὴν δὲ πρὸς τὸ ἐνσπείρειν, συγκεύρηται τὸ τῆς ὁμιλίας παρὰ θεοῦ. εἰ γὰρ ἦν παρὰ θεοῦ, εἰς σπεύδομεν, ἡ τοιαύτη διασκευή, οὐκ ἂν ἐμακάρισεν τοὺς νούχους* (Matth. XIX, 12), *οὐδ' ἂν ὁ προφήτης* (Ies. LVI, 3) 10 *ρήκει, μὴ εἶναι ξύλον ἄκαρπον αὐτούς', μεταβαλὼν ἀπὸ δένου ἐπὶ τὸν κατὰ προαίρεσιν ἄνθρωπον ἑαυτὸν τῆς τοιαύτης νοίας εὐνουχίζοντα.'*

καὶ ἔτι ἐπαγωνιζόμενος τῇ ἀθέῳ δόξῃ ἐπιφέρει·

‚Πῶς δὲ οὐκ ἂν καὶ εὐλόγως τις αἰτιῷτο τὸν σωτῆρα, εἰ 15 *πέπλασεν ἡμᾶς καὶ τῆς πλάνης ἀπήλλαξεν καὶ τῆς κοινωνίας ῶν μορίων, καὶ προσθεμάτων καὶ αἰδοίων;'*

---

[908]) Strom. I, 21, 101 p. 378: *εἴρηται μὲν οὖν περὶ τούτων ἀκριῶς Τατιανῷ ἐν τῷ πρὸς Ἕλληνας· εἴρηται δὲ καὶ Κασσιανῷ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν.*

τὰ παραπλήσια τῷ Τατιανῷ κατὰ τοῦτο δογματίζων. ὁ δ᾽ ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς. διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσια-
20 νός φησι·

‚Πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος, ‚Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.‘

L. 7. 8. συγκεχώρηται emendavi, συγκεχωρῆσθαι edd. 11. μεταβαλὼν emendavi, μεταλαβὼν edd. 16. 17. καὶ τῆς κοινωνίας τῶν μορίων κτλ. cf. evangelium secundum Aegyptios a me ex parte restitutum in Nov. Test. e. can. rec. fasc. IV, p. 45, 26 sq.: (ἡ Σαλώμη ἔφη) ‚Μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει‘; ‚Μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε. ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας‘. ἡ δὲ ἔφη ‚Καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα‘. ἠμείβετο ὁ κύριος· ‚Πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς‘. ἡ δὲ Σαλώμη ἐπυνθάνετο· ‚Πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἠρόμην, καὶ πότε ἥξει (σου) ἡ βασιλεία‘; ἔφη ὁ κύριος· ‚Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ‘.

21 sq. Πυνθανομένης τῆς Σαλώμης κτλ. Clemens Alex. §. 93: πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ᾽ ἐν τῷ κατ᾽ Αἰγυπτίους, cf. quae ad l. 16. 17 notata sunt. eodem effato usus est Clemens Romanus qui dicitur epi. II, 12 p. 79, 8 sq. ed. meae. cf. etiam quae Naasseni docuerunt supra not. 433 reddita, et ipsi evangelio secundum Aegyptios usi, cf. not. 434.

Clemens Alex. Strom. III, 13, 93. 94 p. 553: Ἡγεῖται δὲ ὁ γενναῖος οὗτος πλατωνικώτερον, θείαν οὖσαν τὴν ψυχὴν ἄνωθεν ἐπιθυμίᾳ θηλυνθεῖσαν δεῦρο ἥκειν εἰς γένεσιν καὶ φθοράν. αὐτίκα βιάζεται τὸν Παῦλον ἐκ τῆς ἀπάτης τὴν γένεσιν συνι-
5 στάναι λέγειν διὰ τούτων· ‚Φοβοῦμαι δὲ μὴ ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν‘ (2 Cor. XI, 3).

Similia docuerunt Gnostici ab Irenaeo descripti (cf. not. 391) et Iustinus Gnosticus (cf. supra p. 273 sq.), Phil. V, 26 p. 155: ὁ δὲ Νάας παρανομίαν ἔσχε· προσῆλθε γὰρ τῇ Εὔᾳ ἐξαπατήσας αὐτὴν καὶ ἐμοίχευσεν αὐτήν.

Clemens Alex. Strom. III, 14, 95 p. 554: Ὅταν οὖν ὁ ἀπόστολος εἴπῃ ‚Ἐνδύσασθε τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτιζόμενον‘ (Eph. IV, 24), ἡμῖν λέγει τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ παντοκράτορος βουλήσεως, ὡς πεπλάσμεθα· παλαιὸν δὲ οὐ πρὸς γένεσιν καὶ ἀναγέννησίν φησιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν βίον τόν τε ἐν παρακοῇ τόν τε ἐν ὑπακοῇ· ‚Χιτῶνας δὲ

δερματίνους‘ (Gen. III, 21) *ἡγεῖται ὁ Κασσιανὸς τα σώματα.* — *Ἐπεί, φησίν, οἱ ὑπὸ τῶν γηΐνων βασιλευόμενοι καὶ γεννῶσι καὶ γεννῶνται, ‚ἡμῶν δὲ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανῷ, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα*‘ (Phil. III, 20).

Julius Cassianus war also wohl vom Valentinianismus ausgegangen, aber hatte dessen Billigung der Ehe [909]) aufgegeben. Der geschlechtliche Unterschied sollte nicht von Gott herrühren, der überweltlichen Seele fremd sein und mit den Röcken von Fell Gen. 3, 21 [910]) zusammenhängen. Der christologische Doketismus Valentin's ward dagegen nicht ermässigt durch die gangbare Annahme eines psychischen Leibes Jesu [911]), sondern unverhüllt vorgetragen, alles im Einklange mit dem Evangelium *κατ᾽ Αἰγυπτίους*, auf welches sich auch Andere für ihren enkratitischen Widerstand gegen die Schöpfung Gottes beziehen [912]).

Hippolytus II Phil. VIII, 2. 8—11. X, 16 leitet auch die Doketen aus der Philosophie ab. Er schreibt ihnen folgende Lehre zu: der erste Gott sei, wie der Same einer Feige, aus welchem Stamm, Blätter und Frucht erwachsen. Von dem Urprincip (*ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς*) drei Aeonen, *τῶν ὅλων ἀρχαί*, von Moses Deut. 5, 19 gelehrt mit den Worten: *σκότος, γνόφος, θύελλα, καὶ οὐ προσέθηκεν.* Die drei Aeonen wachsen zu der vollkommenen Zehnzahl, so dass im Ganzen 30 Aeonen sind, alle mannweiblich. Alle diese Aeonen kommen zusammen in den mittleren Aeon und bringen ein gemeinsames Erzeugniss hervor aus einer Jungfrau, *τὸν ἐν μεσότητι Μαρίας σωτῆρα πάντων*, gleichkräftig mit dem Feigensamen, nur nicht ungezeugt, wie er. Da nun jene drei Aeonen und der eingeborene Sohn geschmückt waren (*κεκοσμημένων*), wurde geschmückt *πᾶσα ἡ νοητὴ φύσις.* Licht aber war alles jenes

---

[909]) Clemens v. Alex. Strom. III, 1, 1 p. 508.

[910]) Vgl. o. S. 245 f. und Anm. 604, auch S. 511.

[911]) Vgl. Clemens v. Alex. Strom. III, 17, 101 p. 558.

[912]) Clemens Alex. Strom. III, 9, 63 p. 539 sq.: *οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας κἀκεῖνα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον* (§. 45 p. 532) *ἐμνήσθημεν. φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ᾽ Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτήρ. ‚Ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας*‘, *θηλείας μὲν τῆς ἐπιθυμίας, ἔργα δὲ γένεσιν καὶ φθοράν.*

Geistige und Ewige, welches die unermesslichen Ideen der mannichfaltigen Lebewesen in sich schloss, und leuchtete herab in das Chaos, welches erleuchtet und gestaltet ward und jene Ideen annahm. Der dritte Aeon aber bildete, um die lichten Abdrücke nicht von der Finsterniss herabgezogen werden zu lassen, das Firmament (vgl. Gen. 1, 4. 5. 7). Sein Licht ward abgedrückt als lebendiges Feuer, woher der grosse Archon, auf welchen sich Gen. 1, 1 bezieht. Das ist der feurige Gott, welcher aus dem Dornbusch redete (Exod. 3, 2). Er, vom Lichte gewordenes Feuer, hat die Welt geschaffen, selbst ohne Bestand (*ἀνυπόστατος*), die Finsterniss zum Wesen habend, ewig misshandelnd die von oben herabkommenden ewigen Abdrücke des Lichtes. Von diesem feurigen Demiurgen wurden die Seelen, wie die erkalteten Ideen heissen, in vielem Irrthum erhalten und in den Kerkern der Leiber, welche sie durchwandern mussten, gefangen. Erst mit der Erscheinung des Erlösers hörte die Seelenwanderung auf, und ward der Glaube verkündigt zur Vergebung der Sünden. Der eingeborene Sohn kam herab, zog sich zusammen, wie das Augenlicht unter den Lidern, welches doch bis zum Himmel gelangt. Angezogen hatte er jeden Aeon des dritten Aeon. Damit er nun auch die äusserste Finsterniss, das Fleisch, anziehe, ward er aus der Maria geboren. Bei der Taufe im Jordan nahm er das Siegel des von der (obern) Jungfrau geborenen Leibes an, damit seine Seele bei der Kreuzigung den von dem Demiurgen geschaffenen Leib ausziehen und den in dem Wasser der Taufe ausgeprägten Leib anziehen könne. Die von den 30 Aeonen ergriffenen Seelen können *νοεῖν τὸν κατὰ φύσιν Ἰησοῦν, ὃν ἐκεῖνος ὁ μονογενὴς ὁ αἰώνιος ἀπὸ τῶν αἰωνίων τόπων ἐνεδύσατο.* Nicht so die von unten Stammenden. Darin hat Hippolytus II nicht Unrecht, dass er diese Doketen mit den griechischen Sophisten in Verbindung bringt.

3. Der Araber Monoimos.

Als ein Nachklang der älteren Gnosis, als ein Seitenstück zu den Naassenern erscheint die Lehre des Arabers Monoimos, welche Hippolytus II Phil. VIII, 3. 12—15. X, 17 darstellt. Das All, d. h. das Princip des Alls, erklärte er für den un-

gezeugten, unvergänglichen Anthropos, aus welchem dann zeitlos ward der gezeugte und leidensfähige Menschen-Sohn, wie das Licht aus dem Feuer. Dieser Anthropos ist eine nicht zusammengesetzte und doch zusammengesetzte Einheit ‚Αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα', wie bei den Naassenern (s. Anm. 417). Ein Bild ist der eine Strich des I, welches zugleich Eins und Zehn ist und als solche die Zahlen bis zur Neun in sich schliesst. So sollte das ganze Pleroma Wohnung machen auf des Menschen Sohn leibhaftig (Kol. 1, 19). Den von dem vollkommenen Anthropos gewordenen Menschensohn bildet sich aber die Schöpfung, welcher seine Strahlen nur dunkel nahen, ein als γέννημα θηλείας. Von jenem Anthropos ist hier nichts geworden, noch wird je etwas sein. Was geworden ist, ward von einem Theile des Menschensohns. Die Welt ward in 6 Tagen, d. h. in 6 Kräften, welche in dem Einen Strich des I sind. Der sich wandelnde Stab Mose's und die 10 Plagen Aegyptens sind ein Symbol des I, welches zugleich Eins und Zehn ist. Ebenso der Eine νόμος, welcher aus 10 Worten besteht. Das Weltganze ist ein grosses Pascha des Herrn, wobei die Zahlen 10, 14, 21 ausgebeutet werden. Der Gott der Schöpfung freut sich ja der Wandlung. Das Gesetz nahmen diese Leute auf gewisse Weise an. Man kann es dem Theodoret nicht verdenken, dass er haer. fab. I, 18 diese arithmetische Sophistik nicht wiedergegeben hat.

Einen bessern Eindruck macht jedoch das Bruchstück, welches Phil. VIII, 15 aus einem Briefe des Monoimos mitgetheilt wird:

Τοιγαροῦν Μονόϊμος αὐτὸς ἐν τῇ πρὸς Θεόφραστον ἐπιστολῇ διαρρήδην λέγει·

Καταλιπὼν ζητεῖν θεὸν καὶ κτίσιν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ζήτησον αὐτὸν ἀπὸ σεαυτοῦ καὶ μάθε, τίς ἐστιν ὁ πάντα ἀπαξαπλῶς ἐν σοὶ ἐξιδιοποιούμενος καὶ λέγων ‚Ὁ θεός μου, ὁ νοῦς μου, ἡ διάνοιά μου, ἡ ψυχή μου, τὸ σῶμά μου', καὶ μάθε, πόθεν ἐστὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ χαίρειν καὶ τὸ 5 ἀγαπᾶν καὶ τὸ μισεῖν καὶ τὸ γρηγορεῖν μὴ θέλοντα καὶ τὸ νυστάζειν μὴ θέλοντα καὶ τὸ ὀργίζεσθαι μὴ θέλοντα καὶ τὸ φιλεῖν μὴ θέλοντα. καὶ ἂν ταῦτα, φησίν, ἐπιζητήσῃς ἀκριβῶς,

εὑρήσεις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἓν καὶ πολλὰ κατὰ τὴν κεραίαν ἐκεί-
10 *νην, ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν διέξοδον εὑρών.*

L. 2. *σεαυτοῦ* (cf. X, 17) em. ed. Gottg., *ἑαυτοῦ* cod. et ed. pr. 10. *εὑρών* cod. et ed. pr., *εὑρόντα* ed. Gottg.

4. Die Antitakten und Prodikos.

Den Gegensatz der Enkratiten bezeichnen noch einige libertinische Gnostiker, welche Hippolytus nicht weiter beachtet hat. Auf zuchtlose Kainiten werden wir die Gaiana haeresis bei Tertullianus beziehen müssen[913]), welcher auch die Nikolaiten als solche einmal erwähnt[914]). Reichhaltiger sind die Mittheilungen des Clemens v. Alexandrien. Derselbe erwähnt ja nicht bloss bei den Marcioniten und andern Enkratiten ein *ἀντιτάσσεσθαι* gegen den Schöpfer (s. Anm. 547. 548. 912), sondern nennt auch Antitakten ganz entgegengesetzter Art. Sie lehrten, ihr Vater, der gute Gott, habe alles gut geschaffen, aber eines von seinen Geschöpfen, der Gott des Gesetzes, habe als Unkraut dazu gesäet die Natur des Bösen, mit demselben uns alle umhüllt und in Gegensatz gegen den Vater gebracht. Desshalb sei es unsre Sache, dem Willen dieses Zweiten zuwider zu handeln, und wenn er den Ehebruch verbietet, ihn vielmehr zu begehen[915]). Daher bei Theodoret haer. fab. I, 16 die Häresie der Antitakten. Cle-

---

[913]) De praescr. haer. 33: sunt nunc et alii Nicolaitae. Gaiana haeresis dicitur. de bapt. 1: atque adeo nuper conversata istic quaedam de Gaiana haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit inprimis baptismum destruens.

[914]) Adv. Marcion. I, 29: non quasi destructuri felicitatem sanctitatis, ut aliqui Nicolaitae assertores libidinis atque luxuriae.

[915]) Clemens Alex. Strom. III, 4, 34 p. 526: *ἄλλοι τινές, οὓς καὶ Ἀντιτάκτας καλοῦμεν, λέγουσιν, ὅτι ὁ μὲν θεὸς ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἡμῶν ἐστὶ φύσει, καὶ πάνθ' ὅσα πεποίηκεν ἀγαθά ἐστιν· εἷς δέ τις τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων ἐπέσπειρεν τὰ ζιζάνια τὴν τῶν κακῶν φύσιν γεννήσας, οἷς καὶ δὴ πάντας ἡμᾶς περιέβαλεν ἀντιτάξας ἡμᾶς τῷ πατρί. διὸ δὴ καὶ αὐτοὶ ἀντιτασσόμεθα τούτῳ εἰς ἐκδικίαν τοῦ πατρὸς ἀντιπράσσοντες τῷ βουλήματι τοῦ δευτέρου. ἐπεὶ οὖν οὗτος ,Οὐ μοιχεύσεις' εἴρηκεν* (Ex. XX, 13. Deut. V, 18), *ἡμεῖς, φασί, μοιχεύομεν ἐπὶ καταλύσει τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ.*

mens selbst aber hat das ἀντιτάσσεσθαι keineswegs auf solchen Libertinismus beschränkt. Man wird nicht irren, wenn man als Vertreter solcher Antitakten den Prodikos ansieht, über welchen Clemens Näheres mittheilt.

Strom. III, 4, 30 p. 525: *Τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὑτούς. καταχρώμενοι δὲ τῇ εὐγενείᾳ καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ ζῶσιν, ὡς βούλονται, βούλονται δὲ φιληδόνως, κρατηθῆναι ὑπ' οὐδενὸς νενομικότες ὡς ἂν κύριοι τοῦ σαββάτου καὶ ὑπεράνω παντὸς γένους πεφυκότες βασίλειοι παῖδες. βασιλεῖ δέ, φασί, νόμος ἄγραφος.*

Sie leben aber, bemerkt Clemens, nicht wie Könige, sondern wie Taugenichtse und betreiben aus Furcht den Ehebruch heimlich. Ausserdem sagt er der Häresie des Prodikos noch die Verwerfung des Gebetes nach[916]). Tertullianus stellt den Prodikos zusammen mit Valentinus in der Leugnung einer Verpflichtung zum Bekenntniss auf Erden vor den Menschen[917]), nämlich in Christenverfolgungen, und in gnostischer Vielgötterei[918]). Theodoret haer. fab. I, 16 hat nur nach der ersteren Stelle des Clemens v. Alex. den Prodikos geschildert.

5. Hermogenes.

Etwas wirklich Neues von Häresie finden wir erst bei Hermogenes, hauptsächlich bekannt durch eine Streitschrift Tertullian's, welcher ihn de praescr. haer. 30 mit einem ge-

---

[916]) Strom. VII, 7, 41 p. 854: *ἐνταῦθα γενόμενος ὑπεμνήσθην τῶν περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὔχεσθαι πρός τινων ἑτεροδόξων, τουτέστιν τῶν ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν, παρεισαγομένων δογμάτων.*

[917]) Scorpiace 15: quodsi iam tunc Prodicus aut Valentinus adsisteret suggerens non in terris esse confitendum apud homines, minus vero, ne deus humanum sanguinem sitiat nec Christus vicem passionis, quasi et ipse de ea salutem consecuturus exposcat, statim audisset a servo dei, quod audierat diabolus a domino: Recede, satana, scandalum mihi es (Matth. XVI, 23. IV, 10).

[918]) Adv. Prax. 3: cum alius deus infertur adversus creatorem, cum Marcione, cum plures secundum Valentinos et Prodicos.

wissen Nigidius als Irrlehrer zusammenstellt. Tertullianus beginnt seine Streitschrift mit einem recht abschreckenden Bilde dieses Mannes, welcher anhaltend heirate, ja, sagt ihm de monogamia 16 nach, dass er mehr heirate als male. Tertullianus spricht in der um 206 verfassten Streitschrift, ausser welcher er noch in der nicht erhaltenen Schrift de censu animae den Hermogenes bekämpfte [919]), von demselben, wie von einer ganz neuen häretischen Erscheinung [920]). Und doch hat schon Theophilus von Antiochien (gestorben etwa 182) eine Schrift gegen die Häresie des Hermogenes verfasst [921]). Man wird daher annehmen müssen, dass Hermogenes, welchen ja auch Clemens v. Alex. berücksichtigt [922]), schon gegen 180 im Morgenlande Aufsehen gemacht hatte, und nur für das Abendland, insbesondre für Karthago um 206 eine neue Erscheinung war [923]).

Hermogenes schliesst sich insofern an die gnostische Zeitbewegung an, als auch er von der Grundfrage nach dem Ursprunge des Bösen ausging und es vermeiden wollte, den Weltschöpfer mit Marcion (s. Anm. 545) für den Schöpfer

---

919) Vgl. de anima c. 1. 11. 21. 22. 24.

920) Adv. Hermog. 1: Hermogenis autem doctrina tam novella est. denique ad hodiernum homo in saeculo et natura quoque haereticus, etiam turbulentus, qui loquacitatem facundiam existimet et impudentiam constantiam deputet et maledicere singulis officium bonae conscientiae iudicet, praeterea pingit illicite, nubit assidue, legem dei in libidinem defendit, in artem contemnit, bis falsarius, et cauterio et stilo, totus adulter, et praedicationis et carnis, siquidem et nubentium contagio foetet. nec ipse apostolicus Hermogenes in regula perseveravit (2 Tim. I, 15).

921) Eusebius KG. IV, 24: *τοῦ δὲ Θεοφίλου — τρία τὰ πρὸς Αὐτόλυκον στοιχειώδη φέρεται συγγράμματα καὶ ἄλλο πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις.*

922) Eclogae ex prophet. §. 56 p. 1002 sq. zu Ps. 18, 4: *ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης· σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν* (vgl. o. S. 313).

923) Tertullianus adv. Hermog. 38 spricht von Schülern des Hermogenes, ebenso Hippolytus Il. Phil. VIII, 17.

des Bösen zu erklären[924]). Daher die Annahme, dass eine unerschaffene Materie die Quelle alles Bösen sei, und dass Gott eben aus dieser Materie die Welt erschaffen habe. Solche Lehre schloss sich ganz an Weish. Sal. 11, 17 an. Noch Justinus hat unbedenklich gelehrt, dass Gott im Anfange alles aus einer gestaltlosen Materie schuf[925]). Erst Tatianus fügte die wichtige Bestimmung hinzu, dass auch die Materie von Gott hervorgebracht sei[926]). Aus dem Fehlen dieser Bestimmung erklärt sich die ganze Lehre des Hermogenes und der Anstoss, welchen sie erregte. Im Gegensatze gegen Hermogenes ward wohl schon von dem antiochenischen Theophilus die Schöpfung aus Nichts behauptet. Clemens v. Alex. hielt sich zunächst an eine Folgerung aus der Lehre des Hermogenes, dass nämlich Christus bei seiner Heimkehr in der Sonne, der oberen Grenze der Körperwelt, seinen Leib abgelegt habe (s. Anm. 922). Tertullianus suchte dagegen mit aller Anstrengung gegen die Grundansicht des Hermogenes von einer unerschaffenen Materie die reine Schöpfung aus Nichts zu behaupten.

Von den widerwärtigen Persönlichkeiten geht Tertullianus adv. Hermog. 1 zu der Lehre des Hermogenes also über:

---

[924]) Tertullianus ad. Hermog. 10: magna, bona fide, caecitas haereticorum pro huiusmodi argumentatione, cum ideo aut alium deum bonum et optimum volunt credi, quia mali auctorem existiment creatorem, aut materiam cum creatore proponunt, ut malum a materia, non a creatore deducant. c. 16: haec si ita sunt, nescio qua possit evadere sententia Hermogenes, qui deum, quoquo modo de materia malum condidit, sive voluntate, sive necessitate, sive ratione, non putet mali auctorem.

[925]) Apol. I, 10: *καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.* c. 67 von dem Sonntage: *ἐπεὶ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε.* Von den Propheten soll Plato die Lehre haben, *ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι* (c. 59): die Christen, welche *ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμῆσθαι καὶ γεγενῆσθαι* lehren, scheinen Plato's Dogma zu behaupten (c. 21).

[926]) Orat. c. Graec. c. 12: *πᾶσαν ἔστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν σύμπασάν τε τὴν ποίησιν γεγονυῖαν ἐξ ὕλης, καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην, ἵνα τὸ μέν τι αὐτῆς ἄπορον καὶ ἀσχημάτιστον νοῆται πρὸ τοῦ διάκρισιν λαβεῖν, τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ εὔτακτον μετὰ τὴν ἐν αὐτῇ διαίρεσιν.*

Totum quod est deus aufert, nolens illum ex nihilo universa fecisse. a Christianis enim conversus ad philosophos, de ecclesia in academiam et porticum, inde sumpsit a Stoicis materiam cum domino ponere, quae et ipsa semper fuerit, neque nata neque facta nec initium habens omnino nec finem, ex qua dominus omnia postea fecerit. Hermogenes behauptete, der Herr könne weder aus sich selbst, da er untheilbar und unwandelbar sei, das Gewordene aber unvollkommen, geschaffen haben, noch aus Nichts, da er nur Gutes wolle und thue, also das thatsächliche Böse nicht gewollt haben könne (c. 10), sondern nur aus Etwas. Was Böses geschaffen sei, könne nicht von seinem Willen, sondern nur anderswoher stammen (c. 2). Er fügte noch hinzu, dass Gott als ewig Gott auch niemals nicht Herr gewesen sein könne: nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper deum, si non fuisset aliquid retro semper, cuius semper dominus haberetur. fuisse itaque materiam semper deo domino (c. 3). Von der Materie sagte Hermogenes (c. 38): „Infinita est autem eo quod semper est[927]). Dicit salvum deo esse, ut et solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus et nemini comparandus (c. 6). Auch die unerschaffene, ewige und unendliche Materie sei mit Gott nicht zu vergleichen, weil geringer und untergeordnet (c. 7). Dass die Materie geradezu böse sei, ist nur eine Consequenzmacherei Tertullian's (c. 11). Hermogenes verwarf ausdrücklich die Behauptung Mancher: mala necessaria fuisse ad inluminationem bonorum ex contrariis intellegendorum (c. 15). Die Materie erklärte er für weder körperlich noch unkörperlich[928]), oder vielmehr für beides, für körperlich, wiefern aus ihr die Körper geworden

[927]) Tertullianus de praescr. haer. 33: idem apostolus cum improbat elementis servientes (Gal. IV, 9), aliquid Hermogenis ostendit, qui materiam non natam introducens deo non nato eam comparat et ita matrem elementorum deam faciens potest ei servire, quam deo comparat. adv. Valentin. 16: haec erit materia, quae nos commisit cum Hermogene ceterisque, qui deum ex materia, non ex nihilo operatum cuncta praesumunt.

[928]) Tertullianus adv. Hermog. 35: prima, inquit, facie videtur nobis incorporalis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporalis.

sind, für unkörperlich nach ihrer untergeordneten Bewegung[929]). So erklärte Homogenes die Materie auch für an sich weder gut noch böse. Tertullianus redet ihn c. 37 an: Nam sicut nec corporalem nec incorporalem infers materiam, ita nec bonum nec malam adlegas et proinde superargumentans: „Si enim", inquis, „esset bona, quae semper hoc fuerat, non desideraret compositionem dei: si esset natura mala, non accepisset translationem in melius, nec quicquam compositionis suae adplicuisset illi deus tali natura; in vacuum enim laborasset" (vgl. c. 43). verba haec tua sunt. Die unendliche Materie kann nun nicht als Ganzes bearbeitet werden. Tertullianus schreibt c. 38: unde, inquis, nec tota fabricatur, sed partes eius. Denn untheilbar, wie Gott, ist die Materie nicht. Tertullianus fährt c. 39 fort: Sit nunc definitiva, sicut rectius tibi videtur, per demutationes suas et translationes, sit et comprehensibilis, ut quae fabricatur, inquis, a deo, quia et convertibilis et demutabilis et dispartibilis. demutationes enim eius, inquis, dispartibilem eam ostendunt. — aeque cum dicis „Partes autem eius omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dinoscatur", utique eas partes intellegi vis, quae ex illa prolatae sunt, quae hodie videntur a nobis. c. 41: „Inconditus et inconfusus et turbulentus fuit materiae motus." sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem opponis. et quomodo alibi alius a te adfirmatur? cum enim vis materiam nec bonam nec malam inducere, „Igitur," inquis, „subiacens materia aequalis momenti habens motum neque ad bonum neque ad malum plurimum vertit (vergit AB)." c. 42: Inconditam adseveras motum materiae eamque adicis sectari informitatem, dehinc alibi, desiderare componi a deo. — non vis videri deum aequari materiae et subicis habere illam cum deo communionem. „Impossibile enim," inquis, „non habentem illam commune aliquid cum deo ornari eam ab ipso." c. 43: Dehinc subicis: „Stetit autem in dei compositionem et inadprehensibilem habuit

---

[929]) Tertullianus adv. Hermog. 36: corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum eius. si enim, ait, corpus tantummodo esset, nihil ei incorporale appareret, id est motus; si vero in totum incorporalis fuisset, nullum corpus ex ea fieret.

inconditum motum prae tarditate inconditi motus." Nur durch seine Erscheinung und Nähe sollte Gott die ungeordnete Bewegung der Materie zum Stehen bringen, c. 44: At tu „Non", inquis, „pertransiens illam facit mundum, sed solummodo apparens et adpropinquans ei, sicut facit qui (quid B) decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo appropinquans." Mit der ungeordneten, unruhigen Bewegung der Materie scheint der häretische Maler dem Tertullianus schliesslich sich selbst abgemalt zu haben (c. 45).

Seine Lehre von einer unerschaffenen Materie stützte Hermogenes auch auf die biblische Schöpfungsgeschichte. Gen. 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν fanden seine Anhänger eine substanzielle ἀρχή, aber nicht, wie Aristo von Pella[930]), den Sohn, sondern die Materie[931]). Eben diese Materie fand Hermogenes in Gen. 1, 2: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος[932]). καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου· καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος[933]). Aus der Materie nach der Seite der Bewegung, nicht aus der Einhauchung Gottes (Gen. 2, 7), woher der Geist stamme, liess Hermogenes auch die Seele entstehen[934]). Daher lesen

---

930) Vgl. I. C. Otto, Corp. Apologett. IX, p. 257.

931) Tertullianus adv. Hermog. 19: nam et ipsum principium, in quo deus fecit et caelum et terram, aliquid volunt fuisse quasi substantivum et corpulentum, quod in materiam interpretari possit.

932) Tertullianus adv. Hermog. 23: nam et terrae nomen redigit in materiam, quia terra sit, quae facta est ex illa. et „erat" in hoc dirigit, quasi quae semper retro fuerit innata et infecta. „invisibilis autem et rudis", quia informem et confusam et inconditam vult fuisse materiam. 25: vult igitur duas proponi terras in ista scriptura, unam, quam in principio deus fecit, aliam materiam, ex qua fecit, de qua dictum sit: „Terra autem erat invisibilis et rudis." 27: „Erat," inquis, „quasi semper fuerit, scilicet innata et infecta, et idcirco materia credenda."

933) Tertullianus adv. Hermog. 30: quasi et hae confusae substantiae massalis illius molis argumenta portendant.

934) Tertullianus schreibt de monogamia 16 über den Polygamisten Hermogenes: materia enim in illo abundat, unde et animam esse praesumens multo magis spiritum a deo non habet, iam non psychicus, quia non de afflatu dei psychicus. de anima 1: de solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu quam ex dei flatu constitisse praesumpsit. 11: ceterum adversus Hermogenem, qui eam (animam) ex materia, non ex dei flatu contendit, flatum proprie

wir bei Tertullianus adv. Hermog. 25: Hermogenem ceterosque materiarios haereticos. Tertullianus hat sich namentlich bemüht, die Seele von solchem Zusammenhang mit der Materie loszureissen. Auch gegen Hermogenes, welcher der so entstandenen Seele im Grunde die Willensfreiheit absprechen musste, behauptete er, dass der Mensch von Natur solche Willensfreiheit habe[935]), und berief sich namentlich auf die Weissagungsgabe der Seele[936]).

So vollständig aber Tertullianus im Allgemeinen die Lehre des Hermogenes wiedergegeben hat, so fehlt doch in seinen erhaltenen Schriften der Zug, dass Christus bei dem Heimgange seinen Leib in der Sonne ablegte (s. Anm. 922). Eben diesen Zug trägt Hippolytus II Phil. VIII, 4. 17. X, 28 in einer verständigen Zusammenfassung nach, welche selbst den Kochtopf Tertullian's adv. Hermog. 41. 43 wiedergiebt.

Phil. VIII, 17: *Ἑρμογένης δέ τις καὶ αὐτὸς νομίσας τι καινὸν φρονεῖν ἔφη τὸν θεὸν ἐξ ὕλης συγχρόνου καὶ ἀγεννήτου πάντα πεποιηκέναι· ἀδυνάτως γὰρ ἔχειν τὸν θεὸν μὴ οὐκ ἐξ ὄντων τὰ γινόμενα ποιεῖν. εἶναι δὲ τὸν θεὸν ἀεὶ κύριον, καὶ ἀεὶ ποιητήν, τὴν δὲ ὕλην ἀεὶ δούλην καὶ γινομένην, οὐ πᾶσαν* 5 *δέ· ἀεὶ γὰρ ἀγρίως καὶ ἀτάκτως φερομένην ἐκόσμησε τούτῳ τῷ λόγῳ· δίκην χ[εύμα]τος ὑποκαιομένου βράζουσαν ἰδὼν ἐχώρισε κατὰ μέρος καὶ τὸ μὲν ἐκ τοῦ παντὸς λαβὼν ἡμέρωσε, τὸ δὲ εἴασεν ἀτάκτως φέρεσθαι, καὶ τὸ ἡμερωθὲν τοῦτο εἶναι κόσμον λέγει, τὸ δὲ ἄγριον μένειν καὶ ὕλην καλεῖσθαι ἄκοσμον.* 10 *ταύτην οὐσίαν εἶναι τῶν ἁπάντων λέγει ὡς καινὸν φέρων δόγμα τοῖς μαθηταῖς, οὐκ ἐνενόει δέ, ὅτι Σωκρατικὸς ὁ μῦθος οὗτος τυγχάνει, ὑπὸ Πλάτωνος ἐξειργασμένος βέλτιον ἢ ὑπὸ Ἑρμογένους· τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι ὁμολογεῖ τοῦ τὰ πάντα*

---

tuemur. ille enim adversus ipsius scripturae fidem flatum in spiritum vertit, ut, dum incredibile est, spiritum dei in delictum et mox in iudicium devenire, ex materia potius anima credatur quam ex dei spiritu.

[935]) De anima 21: inesse autem nobis *τὸ αὐτεξούσιον* naturaliter iam et Marcioni ostendimus et Hermogeni. 22: cetera animae naturalia iam a nobis audiit Hermogenes cum ipsorum defensione et probatione, per quae dei potius quam materiae propinqua cognoscitur.

[936]) De anima 24: multa item documenta, teste ipso Platone, divinationem animae probaverunt, quae proposuimus iam Hermogeni.

15 κτίσαντος θεοῦ καὶ ὅτι ἐκ παρθένου γεγέννηται καὶ πνεύματος συνομολογεῖ κατὰ τὴν τῶν εὐαγγελίων φωνήν, ὃν μετὰ τὸ πάθος ἐγερθέντα ἐν σώματι πεφηνέναι τοῖς μαθηταῖς καὶ ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῷ ἡλίῳ τὸ σῶμα καταλελοιπέναι, αὐτὸν δὲ πρὸς τὸν πατέρα πεπορεῦσθαι. μαρτυρίᾳ δὲ κέχρηται νομί-
20 ζων ὑπὸ τοῦ ῥητοῦ συνηγορεῖσθαι ὅπερ ὁ ψαλμῳδὸς Δαβὶδ λέγει (Ps. XVIII, 5. 6)· ‚Ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν.‘ ταῦτα μὲν οὖν καὶ Ἑρμογένης ἐπεχείρει.

L. 2. ἀγεννήτου ed. Gottg., ἀγενήτου cod. et ed. pr. 7. χ[εύμα]τος supplevit Sauppe, χωνεύματος ed. pr., χυτρίου ed. Gottg. 7. 8. ἐχώρισε ed. Gottg., ἐχώρησε cod. et ed. pr. 11. καινὸν edd., κενὸν cod. 15. ὅτι cod. et ed. pr., αὐτὸν ed. Gottg. γεγέννηται emendavi, γεγεννῆσθαι cod. et ed. Gottg., γεγένηται suasit ed. pr. 16. συνομολογεῖ edd., μὲν ὁμολογεῖ cod. 17. πεφηνέναι edd., πεφηκέναι cod. 18. καταλελοιπέναι edd., καταλελυπέναι cod.

Theodoret haer. fab. I, 19, welcher als Bestreiter des Hermogenes den Theophilus von Antiochien und den Origenes, d. h. Hippolytus II, nennt (s. Anm. 113), bringt vielleicht aus Theophilus noch den eigenthümlichen Zug: τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθήσεσθαι. Philaster haer. 54 lässt die Sabellianer auch Hermogenianer von Hermogenes genannt werden. Der wirkliche Hermogenes ist nicht vergebens aufgetreten, sondern hat zu schärferer Fassung des Schöpfungsbegriffs Anregung gegeben.

6. Die Kataphryger.

Die Kataphryger oder Montanisten hat Hippolytus I (nr. 27) wohl zuerst in das Ketzerverzeichniss gesetzt, aber keineswegs zuerst als Ketzer erwähnt oder bestritten. Erst nach hitzigen Streitigkeiten ist der Montanismus als Ketzerei eingetragen, und auch dann nicht ohne ein anhaltendes Bedenken zu seinen Gunsten.

a. Der Kampf um die neue Prophetie.

Schon den römischen Bischof Soter (etwa 167—175) lässt der Prädestinatus (im 5. Jahrh.) gegen Montanus und Genossin-

nen geschrieben haben. Der Prädestinatus verdient wenigstens einiges Gehör, da er noch mit einer nicht erhaltenen Streitschrift Tertullian's für den Montanismus bekannt ist[937]), und da wir bei Soter's zweitem Nachfolger auf praecessorum auctoritates verwiesen werden (s. Anm. 957). In seinen letzten Jahren mag Soter sich, wenn auch nicht in einer eigenen Schrift, gegen die neuen Propheten erklärt haben. Gewiss aber hat noch bei Lebzeiten Montan's und doch erst nach der Apologie an den Kaiser M. Aurelius, welche 174—176 anzusetzen ist, ja nach 5 Büchern an die Hellenen, zwei über die Wahrheit, zwei an die Juden Claudius Apollinaris von Hierapolis schliesslich gegen die frische Häresie der Phrygier eine Schrift verfasst[938]). Wir erfahren auch, freilich in einem spätern Berichte, von einer durch Apollinaris veranstalteten Synode von 26 Bischöfen zu Hierapolis, welche den Montanus und die Maximilla für Pseudopropheten erklärte und mit ihnen den Theodotos verurtheilte[939]). Von dem gleichzeitigen Melito von Sardes wissen wir nur, dass er den meisten Katholikern als Prophet

[937]) C. 26: scripsit contra eos (Cataphryges) librum sanctus Soter papa urbis et Apollonius Ephesiorum antistes. contra quos scripsit Tertullianus presbyter Carthaginiensis. — Montanum defendit agens contra Soterem supradictum urbis papam, asserens falsa esse de sanguine infantis, trinitatem in unitate deitatis, paenitentiam lapsis, mysteriis iisdem unum pascha nobiscum. ‚Hoc solum discrepamus,‘ inquit, ‚quod secundas nuptias non recipimus et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus.‘ c. 86 (Tertullianus) defendit Montanum et Priscam et Maximillam contra fidem catholicam et contra Apollonium episcopum orientis et contra Soterem papam urbis Romae, ut supra diximus.

[938]) Eusebius KG. IV, 27: *καὶ ἃ μετὰ ταῦτα συνέγραψε κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον, τότε γε μὴν ὥσπερ ἐκφύειν ἀρχομένης, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἅμα τοῖς αὐτοῦ ψευδοπροφήτισιν ἀρχὴν τῆς παρεκτροπῆς ποιουμένου.* Aehnlich Hieronymus de vir. illustr. c. 26. Den Apollinaris nennt Eusebius auch KG. V, 16, 1 zuerst unter den Schriftstellern gegen die kataphrygische Häresie.

[939]) Bei Mansi, Conc. I, 723, Hefele, Conciliengeschichte I, 84, G. Nathanael Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus, 1881, S. 56, 2. Den Montanisten Theodotos finden wir hier durch Verwechselung mit dem Monarchianer gleichen Namens bezeichnet: *Θεόδοτον τὸν σκυτέα.*

galt[940]) und dass er Schriften, wie τὰ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν, περὶ ἐκκλησίας, περὶ προφητείας, verfasste (vgl. Eusebius KG. IV, 26, 2). Aus diesen Thatsachen darf man ebenso wenig mit Albert Schwegler[941]) auf eine Zustimmung Melito's zu der neuen Prophetie, als mit G. Nathanael Bonwetsch[942]) auf eine im Wesentlichen gegensätzliche Stellung zu derselben schliessen. Nur so viel ist richtig, dass Melito den Montanisten nicht als Prophet galt. Einer der frühesten Gegner der neuen Prophetie war ein Miltiades, welcher noch vor der Zeit des römischen Bischofs Victor geschrieben hat[943]), unter andern auch eine Schrift περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, welche, wie wir sehen werden, noch vor 193 mindestens eine montanistische Entgegnung hervorgerufen hat[944]). Die Schrift kann also schon unter K. M. Aurelius verfasst sein, zu dessen Zeiten auch der Pseudoclemens der Homilien III, 13 die ekstatische Prophetie als ein μανικῶς ἐνθουσιᾶν darstellt. Noch bei Montan's Lebzeiten scheint die neue Prophetie in Phrygien selbst das ferne Abendland bewegt zu haben. Bei der Christenverfolgung in Lugdunum und Vienna 177 lässt Eusebius den Anhang des Montanus (wie eines noch Lebenden), des Alkibiades und des Theodotos in Phrygien mit der neuen

---

940) Polykrates von Ephesus (bei Eusebius KG. V, 24, 5) nennt *Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*. Hieronymus de vir. illustr. 24 schreibt von Melito: huius elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in VII libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum (Catholicorum) prophetam putari.

941) Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts, 1841, S. 146. 171, Anm. 45 („Melito war aber Montanist"). 223.

942) Die Geschichte des Montanismus, 1881, S. 20 f. 142.

943) Die Schrift gegen Artemon (bei Eusebius KG. V, 28, 4) nennt auch seine Schriften unter den vor Victor verfassten (s. Anm. 499).

944) Der Anonymus contra Montanistas (Rhodon?) bei Eusebius KG. V, 17, 1: *ταῦτα εὑρὼν ἔν τινι συγγράμματι αὐτῶν* (Cataphrygum) *ἐνισταμένῳ τῷ Μιλτιάδου τοῦ ἀδελφοῦ συγγράμματι*. Danach Hieronymus de vir. illustr. 39. Als Bestreiter der Valentinianer wird Miltiades von dem montanistischen Tertullianus adv. Valentin. genannt ecclesiarum sophista, was kein allzu günstiger Ausdruck ist, vgl. A. Harnack, Griech. Apologeten S. 278 fg.

Prophetie zuerst Aufsehen machen, diese Prophetie auch durch Wunderthaten vielfach Glauben finden. Da nun die Christenheit über die neue Erscheinung getheilter Ansicht gewesen sei, haben die Märtyrer von Lugdunum und Vienna noch aus dem Gefängnisse Briefe geschrieben, und die gallischen Christen sich für die phrygischen Propheten bei dem römischen Bischofe Eleutheros (etwa 175—189) verwandt[945]). Den Ueberbringer ihres Schreibens, den Presbyter Irenäus, empfahlen die Märtyrer dem römischen Bischofe (bei Eusebius KG. V, 4, 1). Irenäus, welcher noch in demselben Jahre den Bischofsstuhl von Lugdunum bestieg, hat dann noch unter Eleutheros von Rom die Propheten seiner Zeit gegen leidenschaftliche Gegner in Schutz genommen. Gegner der in der Kirche bestehenden Prophetie hatten das Johannesevangelium mit seiner Verheissung des Parakleten (14, 16. 26. 15, 26. 16, 7) verworfen. Daher schreibt Irenäus adv. haer. III, 11, 9: Alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus[946]), illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua paracletum se missurum dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt[947]), prophetiae (propheticum var. l.) vero gratiam

---

[945]) KG. V, 3. 4: *τῶν δ' ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερομένων (πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιίαι τοῦ θείου χαρίσματος εἰσέτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρέσχον) καὶ δὴ διαφωνίας ὑπαρχούσης περὶ τῶν δεδηλωμένων, αὖθις οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοὶ τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτου εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν ἐκθέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολάς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἔτι ὑπάρχοντες τοῖς ἐν Ἀσίᾳ καὶ Φρυγίᾳ ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν πρεσβεύοντες.*

[946]) Irenäus IV, 33, 15: et semper eundem spiritum dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos. Zu den novissimis temporibus rechnet Irenäus übrigens schon die Erscheinung Christi (IV, 36, 7. V, 15, 4. 17, 1. 18, 3).

[947]) Die Aenderung „pseudoprophetas quidem esse nolunt" bezeichnet A. Ritschl (altkathol. Kirche 2. Aufl. S. 542, 1) wohl als unerlässlich, und Bonwetsch (a. a. O. S. 22 f.) stimmt ihm auch hierin

repellunt ab ecclesia, similia patientes his, qui propter eos qui in hypocrisi veniunt etiam a fratrum communione se abstinent. datur autem intelligi, quod huiusmodi neque apostolum Paulum accipiant. in ea enim epistola quae est ad Corinthios (1 Cor. XII—XIV) de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. per haec igitur omnia peccantes in spiritum dei in irremissibile incidunt peccatum. Irenäus kannte also schroffe Gegner der zu seiner Zeit bestehenden Prophetie, welche das solcher Prophetie in gewisser Hinsicht günstige Johannesevangelium nicht annehmen wollten. Er selbst glaubt, dass die in diesem Evangelium verheissene Sendung des Parakleten bereits eingetreten, die Gabe der Prophetie der Kirche gewährt sei, wie er auch sonst die Fortdauer des prophetischen Geistes in der Kirche (II, 32, 4. V, 6, 1) neben der Möglichkeit falscher Prophetie (V, 30, 2) behauptet. Die gänzliche Verwerfung des prophetischen Geistes in der Gegenwart erscheint ihm als unverzeihliche Versündigung gegen den h. Geist (Mt. 12, 32). Die Verwerfung aller Propheten der Gegenwart erklärt Irenäus für ebenso verwerflich, wie wenn man sich wegen der Heuchler von aller Gemeinschaft mit den Brüdern enthalten wollte. Solche Antipropheten erscheinen ihm erst recht als Pseudopropheten. Mit der bestrittenen Zeit-Prophetie, deren Verwerfung er missbilligt, kann Irenäus aber nur die phrygische gemeint haben, für welche er 177 eine Verwendung der gallischen Christen nach Rom überbracht hatte. Den Irenäus kann auch Schwegler (a. a. O. S. 223, 6) den Montanisten nicht geradezu beizählen. Aber dass er mit den Antipropheten in der Ablehnung der zunächst bestrittenen Prophetie einverstanden gewesen sei, behauptet Bonwetsch (a. a. O. S. 24) mit vollem Unrechte. Falsche Propheten als Schismatiker kennt Irenäus noch nicht, da er V, 33, 6. 7 beide unterscheidet. Die gegen die Presbyter oder Bischöfe als Nachfolger der

bei. Aber zu solcher Aenderung ist kein Grund ersichtlich. Diejenigen, welche Irenäus meint, belieben ebenso thatsächlich falsche Propheten zu sein, wie die sophistae verborum magis volentes esse quam discipuli veritatis (Irenäus III, 24, 2) Sophisten, oder qui ex evangelio haeretici esse voluerunt (Pseudo-Tertullianus adv. omn. haer. 1) Häretiker zu sein belieben.

Apostel Ungehorsamen stellt er IV, 26, 2 keineswegs als falsche Propheten dar. Die Kataphryger hat Irenäus eher in Schutz genommen als verworfen. Den Hebräerbrief wird Irenäus aus andern Gründen, als weil er die strenge Kirchenzucht der Montanisten begünstigen konnte (6, 4 f. 12, 17), dem Paulus abgesprochen haben (vgl. meine Einl. in d. N. T. S. 86, 2). Das gleichzeitige Muratorianum verwirft Z. 64. 65 den Hebräerbrief als einen zu Gunsten der Häresie Marcion's dem Paulus untergeschobenen Brief an die Alexandriner, aber Z. 84. 85, zugleich mit Basilides den Begründer der asianischen Kataphryger, den Montanus. Das erste Auftreten der „neuen Prophetie" Phrygiens hat also selbst das ferne Abendland bewegt, aber keineswegs schon allgemeine Verwerfung, sondern namentlich in Gallien wohlwollende Berücksichtigung gefunden.

Die Erneuerung der phrygischen Häresie, welche Eusebius erwähnt (s. Anm. 938), wird nach dem Tode ihres Begründers erfolgt und hauptsächlich durch dessen Genossen Alkibiades (und Theodotos) bewirkt worden sein. Auf die durch Kriege und Christenverfolgungen bewegte Zeit des Kaisers M. Aurelius (161—180) folgten unter K. Commodus (180—193) ungefähr 13 Friedensjahre für das römische Weltreich, auch für die Christenheit. Aber der christliche Bürgerkrieg über die neue Prophetie in Phrygien dauerte fort. Nach 13 Friedensjahren, welche seit dem Tode der Prophetin Maximilla verflossen seien, und nach dem Tode des Theodotos richtete an Abircius Marcellus, wahrscheinlich den Nachfolger des Apollinaris auf dem Bischofsstuhle von Hierapolis [948]), ein Presbyter, welchen Eusebius KG. V, 16. 17 unter den auf Apollinaris folgenden Bestreitern der phrygischen Häresie nicht mit Namen nennt, aber Hieronymus als den Asianer Rhodon bezeichnet [949]), eine Schrift in drei Büchern,

948) Vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 28, 1. Griechische Menologien bezeichnen den Ἀβέρκιος als Bischof von Hierapolis, eine Lebensbeschreibung (bei Halloix De illustribus orientalis ecclesiae scriptoribus, vol. II, 1 sq.) als Bischof von Hierapolis unter M. Antoninus und L. Verus, welcher eine Tochter der Kaiserin Faustina geheilt habe.

949) De vir. illustr. 37: Rhodon genere Asianus, a Tatiano. — Romae in scripturis eruditus. — sed et in Hexaëmeron elegantes tractatus com-

aus welchen Eusebius wichtige Mittheilungen macht. Die Zeit der Abfassung, welche schon Eusebius aus der 13jährigen Friedenszeit erschlossen hat[950]), kann gar keine andre

---

posuit et adversum Phrygas insigne opus temporibusque Commodi et Severi floruit. c. 39. Miltiades, cuius Rhodon in opere suo, quod adversus Montanum, Priscam Maximillamque composuit, recordatur (vgl. Eusebius KG. V, 17, 1). Bonwetsch (a. a. O. S. 28, 2. 40, 2) und A. Harnack (Griech. Apologeten S. 281, Anm. 440) verwerfen diese Angabe gänzlich. Aber Hieronymus konnte sehr wohl in einem Falle mehr unterrichtet sein, als Eusebius. Wie sollte er bloss dadurch auf Rhodon gekommen sein, dass Eusebius KG. V, 13 über und aus Rhodon Mittheilungen gemacht hatte! Es ist auch nicht richtig, dass Hieronymus gleich darauf (c. 40) dasselbe Buch dem Apollonius zuschreibe: Apollonius, vir disertissimus, scripsit adversus Montanum, Priscillam et Maximillam insigne et longum volumen (was aus Eusebius KG. V, 18 nicht zu ersehen war), in quo asserit, Montanum et insanas vates eius periisse suspendio et multa alia, in quibus de Prisca et Maximilla refert: „Si negant eas accepisse munera, confiteantur non esse prophetas 'qui accipiunt etc. (ganz, wie Apollonius bei Eusebius KG. V, 18, 11. 12 schreibt). Die Erhängung des Montanus und der Prophetinnen, welche Hieronymus bei Apollonius erzählt fand, stimmt schon an sich nicht ganz überein mit dem, was der Presbyter (Rhodon?) bei Eusebius KG. V, 10, 13—15 über das Lebensende des Montanus, der Maximilla (nicht auch der Priscilla, dafür aber des Theodotos) bloss gerüchtsweise mittheilt, ohne es zu behaupten. Auch finden wir den bischöflichen Versuch mit dem Geiste der Maximilla etwas abweichend von jenem Presbyter (vgl. Eusebius KG. V, 16, 17) und von Apollonius (bei Eusebius KG. V, 18, 13) erzählt, so dass man um so weniger behaupten darf, Hieronymus habe das suspendium Montani insanarumque vatum aus der Stelle des Presbyters bei Eusebius in die Schrift des Apollonius hineingetragen. Es hat auch kein Bedenken, dass Eusebius unter mehreren antimontanistischen Schriftstellern den Namen des Rhodon nicht nannte, und Hieronymus kann die Schrift des Asianers Rhodon, welcher wohl Veranlassung hatte, gegen die Phrygier zu schreiben, recht gut als ein insigne et longum volumen noch gekannt haben. Hat der Asianer Rhodon in Rom etwa bis 172 den Tatianus gehört (s. o. S. 388 f.), ist er daselbst ferner mit dem Gnostiker Apelles zusammengekommen, auch mit dem nachmaligen Bischofe Kallistos (217—222) befreundet geworden (s. o. S. 532 f.), so spricht doch nichts dagegen, dass er um 192 in seinem Heimatlande auftrat. Die Rückkehr, von welcher der Presbyter schreibt (bei Eusebius KG. V, 16, 5), kann sich recht gut auch auf Rom beziehen.

[950]) KG. V, 16, 18. 19: (der Verfasser) *ὁμοῦ τόν τε χρόνον, καθ' ὃν τοῦτ' ἔγραφε σημαίνει καὶ τῶν προρρήσεων αὐτῆς* (Maximillae) *μέμνηται, δι' ὧν πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας προεμαντεύσατο, ὧν καὶ*

sein, als die des Kaisers Commodus, vor deren Eintritt (kurz vor 180) die Maximilla als die letzte von den drei begründenden Personen gestorben sein, nach deren Ablauf (etwa 192) dieser Presbyter geschrieben haben wird[951]. Verstorben war auch schon der eine von den beiden Genossen Montan's, Theodotos, welchen dieser Presbyter *τὸν πρῶτον τῆς κατ' αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπόν τινα* nennt (V, 16, 14). Uebrig war von den ursprünglichen Häuptern nur noch Alkibiades. Die Schrift des Miltiades war bereits von montanistischer Seite beantwortet worden (s. Anm. 944). Gleichwohl erscheint diese Häresie dem Presbyter noch jung (V, 16, 6 *ἡ πρόσφατος τοῦ ἀποσχίσματος αἵρεσις πρὸς τὴν ἐκκλησίαν*). Um den Schein eines Hinzufügens zu dem abgeschlossenen Werke des evangelischen neuen Bundes, welchem die neuen Propheten ja eine neue Offenbarung hinzufügen wollten, seinerseits zu vermeiden[952], hatte der Presbyter lange gezögert, der Aufforderung des Abircius Marcellus zu einer Schrift *εἰς τὴν τῶν κατὰ Ἀλκιβιάδην*[953] *λεγομένων*

τὴν ψευδολογίαν εὐθύνει ὧδε λέγων· „Καὶ πῶς οὐ καταφανὴς ἤδη γέγονε καὶ τοῦτο τὸ ψεῦδος; πλείω γὰρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν, ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή, καὶ οὔτε μερικὸς οὔτε καθολικὸς κόσμῳ γέγονε πόλεμος, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος ἐξ ἐλέου θεοῦ.‘ V, 17, 4: *δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ· ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοιεν δεῖξαι τεσσαρεσκαιδέκατον ἤδη που τοῦτο ἔτος ἀπὸ τῆς Μαξιμίλλης τελευτῆς.*

[951]) Mit Unrecht zieht Bonwetsch (a. a. O. S. 146 f.) die Zeit 200 bis 213 vor, welche doch durch den parthischen Feldzug (198—202) und den britannischen (208—211) bewegt ward und die Christen störte durch eine folgenreiche Verfügung des K. Septimius Severus vom J. 202 (vgl. Spartian. Sever. 17).

[952]) Bei Eusebius KG. V, 16, 3: *ἵνα δὲ μὴ δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, ᾧ μήτε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν δυνατὸν τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προειρημένῳ.*

[953]) Die Hss. bieten wohl bei Eusebius KG. V, 16, 3 *Μιλτιάδην*, wogegen KG. V, 17, 1 für das zweifellose *Μιλτιάδου* einige Hss. *Ἀλκιβιάδου* setzen. Wir haben hier aber wohl nur eine alte Schlimmbesserung des Eusebius-Textes. Von einem Miltiades als Haupte der Montanisten ist sonst nichts bekannt, wohl aber von einem Alkibiades (s. Anm. 945). „Itaque Ioannes Langus, vir doctissimus, qui Nicephorum

αἵρεσιν nachzukommen. Da er aber jüngst in Ancyra wahrnahm, dass die ganze Gemeinde des Ortes[954]) von der sogenannten neuen Prophetie betäubt war[955]), und deren Anhänger in mehrtägigen Streitreden widerlegt hatte, ward er von den Ortspresbytern gebeten, seine Streitreden aufzuzeichnen. Das mochte er nun zwar in Gegenwart seines Mitpresbyters Zotikos von Otrys in Phrygien nicht thun, verhiess es aber nach seiner Rückkehr auszuführen. Einen Ausspruch der Maximilla führt der Presbyter an aus einem Buche des Asterius Urbanus[956]). Bei dieser vor 13 Jahren verstorbenen Prophetin wird ein ihr anhängender Themiso neben den gegnerischen Bischöfen Zotikos vom Flecken Komane und Julianus von Apamea erwähnt (V, 16, 17). Der ganze Bericht erweckt durch leidliche Mässigung Vertrauen. Die neue Prophetie behauptete also ihre Geltung in Phrygien unter der Leitung des Alkibiades (und Themiso), fand verehrungsvolle Aufzeichnung durch Asterius Urbanus, Vertheidigung gegen den Angriff des Miltiades und drang in das Herz von Galatien ein. Auch in der Welthauptstadt war das massgebende Urtheil über die neue Prophetie anfangs noch schwankend. Es wird wohl auf die letzten Jahre des römischen Kaisers Commodus und die ersten Jahre des römischen Bischofs Victor (etwa 189—199) gehen, wenn Tertullianus den

interpretatus est, hoc loco Alcibiadem pro Miltiade emendavit." Valesius. „Recte Valesius monet, pro *Μιλτιάδην* legendum esse *Ἀλκιβιάδην*, cuius supra inter principes Cataphrygarum sectae mentionem fecerat Eusebius. similis horum nominum permutatio deprehenditur infra cap. 17." Stroth. Vgl. auch Bonwetsch (a. a. O. S. 155, 5), A. Harnack, Griech. Apologeten S. 279, Anm. 436.

954) Bei Eusebius KG. V, 16, 17 ist die LA. *τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας* mit Valesius u. A. entschieden vorzuziehen der andern: *τῆς κατὰ Πόντον ἐκκλησίας*.

955) Gewiss weit eher um 192, als um 210, wie Bonwetsch (a. a. O. S. 147) meint, denkbar.

956) Bei Eusebius KG. V, 16, 17: *ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν*, wo Bonwetsch (a. a. O. S. 17, 3) die Umschreibung des Genitivs (= Asterii Urbani) wenigstens gestattet. Aehnlich ist der Ausdruck allerdings mit *(εὐαγγέλιον) κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον κτλ.*, so dass die Aussprüche der neuen Propheten wie in einer Art neuester heiliger Schriften aufgezeichnet zu sein scheinen könnten.

römischen Bischof die Prophetien des Montanus, der Prisca und Maximilla schon anerkannt haben, aber durch den patripassianischen Asianer Praxeas umgestimmt worden sein lässt[957]). Syrien und Thrakien wurden durch die neue Prophetie bewegt. Der Bischof Serapion von Antiochien (etwa 150—209) übersandte dem Karikus und dem Pontius die antimontanistische Schrift des Apollinaris mit einem Schreiben, welches unter Andern auch Aelius Publius Julius, Bischof der Colonie Debeltus in Thrakien (jetzt Burgas) unterschrieben hatte (bei Eusebius KG. V, 19). In Aegypten hatte um 194 der alexandrinische Clemens eine Widerlegung der Phrygier im Sinne[958]). In Afrika machte die neue Prophetie dauernde Eroberungen. Zu Karthago erlitten um 202 Perpetua und Felicitas den Märtyrertod, deren montanistische Acten noch lange in Ansehen blieben[959]). Um dieselbe Zeit gewann der Montanismus seine bedeutendste theologische Kraft durch den Uebertritt des karthagischen Presbyters Q. Septimius Florens Tertullianus.

---

[957]) Adv. Prax. 1: idem (Praxeas) tunc episcopum Romanum agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coëgit et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Den bezeichneten römischen Bischof halten für Eleutheros Schwegler (Montanismus S. 249 f.), A. Ritschl (altkathol. Kirche, 2. Aufl. S. 542 f.), R. A. Lipsius (Z. f. w. Th. 1866. II, S. 189 f., Jahrbb. f. deutsche Theologie 1869, S. 215 f.), Bonwetsch (Montanismus S. 174 u. A.). Allein die praecessorum auctoritates sprechen doch für Victor, ebenso Pseudo-Tertullianus c. 25: Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit.

[958]) Strom. IV, 13, 95 p. 605: *ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες — πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα.* Man findet aber weiterhin nichts als unter den Häresien auch den Namen der Phrygier (s. o. S. 43). Dagegen findet man vorher (Strom. I, 17, 85 p. 369) den mit Miltiades übereinstimmenden Satz: *ἐν δὲ τοῖς ψεύδεσι καὶ ἀληθῆ τινὰ ἔλεγον οἱ ψευδοπροφῆται καὶ τῷ ὄντι οὗτοι ἐν ἐκστάσει προεφήτευον ὡς ἂν ἀποστάτου διάκονοι.* Andrerseits Strom. VI, 8, 16 p. 773: *οὐδὲ μὴν διὰ τὸν λέγοντα προκαταγνωστέον ἀμαθῶς τῶν λεγομένων· ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον, ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.*

[959]) Vgl. Augustini sermo I in natali Perpetuae et Felicitatis.

Vierzig Jahre waren verflossen seit dem Auftreten Montan's, und an die Spitze der Kataphryger war anstatt des Alkibiades getreten Themiso, der ehemalige Genosse der Maximilla, nebst einem sich als Märtyrer rühmenden Asianer Alexander. Da verfasste Apollonius, nach dem Prädestinatus c. 26. 27 Bischof von Ephesus, nach Hieronymus de vir. illustr. 40 blühend unter Commodus (180—193) und Severus (193—211), wohl erst unter dem letzteren Kaiser eine scharfe Streitschrift gegen die Kataphryger, aus welcher Eusebius KG. V, 18 einiges bewahrt, aber auch Hieronymus noch geschöpft hat (s. Anm. 949). Eusebius berichtet: als die kataphrygische Häresie damals noch in Phrygien blühte, habe Apollonius eine eigene Schrift gegen sie verfasst, *τὰς μὲν φερομένας αὐτῶν προφητείας ψευδεῖς οὔσας κατὰ λέξιν εὐθύνων, τὸν δὲ βίον τῶν τῆς αἱρέσεως ἀρχηγῶν ὁποῖός τις γέγονε διελέγχων*. Leider hat Eusebius die sachliche Widerlegung der kataphrygischen Propheten ganz bei Seite gelassen und sich nur an die gehässigen Persönlichkeiten gehalten. Obwohl Montanus schon vor 40 Jahren prophetisch aufgetreten war, wird er von Apollonius doch noch *ὁ πρόσφατος διδάσκαλος* genannt (V, 18, 2). Als die damaligen Häupter der Montanisten erscheinen der uns bekannte „Prophet“ Themiso und der sich als Märtyrer rühmende Alexander. Jener hat, wie ein Apostel, einen katholischen Brief an die Christenheit erlassen[960]). Den gehässigen Angriff hat der seit etwa 202 montanistische Tertullianus beantwortet, indem er seinen 6 Büchern de ecstasi, welche die von Miltiades angeregte Streitfrage behandelten, als 7tes eine Vertheidigung gegen Apollonius anhängte[961]). Wesshalb machte Tertullianus wohl solchen Anhang zu einer

---

[960]) Bei Eusebius KG. V, 18, 5: *ἔτι δὲ καὶ Θεμίσων — ὡς μάρτυς καυχώμενος ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν μὲν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας, βλασφημῆσαι δὲ εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν.*

[961]) Hieronymus de vir. illustr. 40: Tertullianus, sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit *περὶ ἐκστάσεως*, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit conatur defendere. c. 53: de ecstasi sex libros et septimum quem adversus Apollonium composuit.

umfassenden Schutzschrift für den Montanismus? Schwerlich, weil ihm eine bald 10 Jahre alte Schrift zukam, vielmehr, weil die Schrift des Apollonius, als er mit den 6 Büchern ganz oder beinahe fertig war, erschien und Aufsehen machte. Auf keinen Fall wird Apollonius vor 202 geschrieben haben, möglicherweise erst 10 Jahre später. Und Montanus, welcher gerade 40 Jahre vor der Schrift des Apollonius aufgetreten war, kann nicht vor 162, möglicherweise erst um 172 seine Laufbahn begonnen haben. Um 212 lässt K. Hesselberg[962]) die montanistischen Schriften Tertullian's de exhortatione castitatis, de ieiuniis adversus psychicos, de pudicitia, de ecstasi ll. VI. et VII. adversus Apollonium verfasst sein. Dessen scharfe Schrift de pudicitia gegen die milde Zucht des römischen Bischofs führt uns aber wohl schon in die Zeit des Kallistos, 217—222[963]). Die römische Kirche entschied gegen den Montanismus. Unter Bischof Zephyrinus (etwa 198—217) scheint in Rom den Montanismus Proklos vertreten zu haben (s. Anm. 86). Denn eben diesen Proklos hat unter Zephyrinus der römische Presbyter Cajus in einem eigenen Dialoge bestritten[964]). Nur daraus, dass die Montanisten sich, wie von vorn herein auf das parakletische Johannes-Evangelium, so auch auf die chiliastische Johannes-Apokalypse stützten, ist es zu

---

962) Tertullian's Lehre, Th. I, Einleitung, Leben und Schriften, 1848, S. 127 f.

963) Vgl. A. Harnack in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, II, S. 582, H. Lüdemann in dem Liter. Centralblatt 1878, S. 1336 f., Bonwetsch a. a. O. S. 42 f.

964) Eusebius KG. II, 25, 6: *ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ Γάϊος ὀνόματι κατὰ Ζεφυρῖνον Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον· ὃς δὴ Πρόκλῳ τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένῳ γνώμης ἐγγράφως διαλεχθεὶς κτλ.* III, 31, 4: *καὶ ἐν τῷ Γαΐου δέ, οὗ μικρῷ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, διαλόγῳ Πρόκλος, πρὸς ὃν ἐποιεῖτο τὴν ζήτησιν κτλ.* VI, 20, 3: *ἦλθε δὲ εἰς ἡμᾶς καὶ Γαΐου λογιωτάτου ἀνδρὸς διάλογος, ἐπὶ Ῥώμης κατὰ Ζεφυρῖνον πρὸς Πρόκλον τῆς κατὰ Φρύγας αἱρέσεως ὑπερμαχοῦντα κεκινημένος.* Hieronymus de vir. illustr. 59: Gaius, sub Zephyrino Romanae urbis episcopo, id est sub Antonino Severi filio [Caracalla 211—217], disputationem adversum Proclum, Montani sectatorem, valde insignem habuit. Theodoret haer. fab. III, 2: *κατὰ δὲ Πρόκλου τῆς αὐτῆς αἱρέσεως* (Cataphrygum) *προστατεύσαντος συνέγραψε Γάϊος, οὗ καὶ πρόσθεν* (II, 3) *ἐμνήσθημεν.* Photius Bibl. cod. 48 (s. Anm. 20).

begreifen, dass Cajus selbst die bis dahin unbezweifelte Apokalypse dem Apostel Johannes absprach und für eine Unterschiebung des gnostischen Kerinth erklärte (bei Eusebius KG. III, 28, 2, vgl. VII, 25, 2). Da griff Hippolytus ein durch eine Vertheidigungsschrift für das Evangelium und die Apokalypse des Johannes (vgl. meine Einl. i. d. NT. S. 109, 3). Gleichwohl hat Hippolytus nicht bloss die montanistische Streitfrage in einer eigenen, auf seiner Bildsäule verzeichneten Schrift *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* behandelt, sondern auch die Kataphryger bereits unter die 32 Häresien seines Syntagma aufgenommen. Sein Urtheil war jedoch verhältnissmässig so milde, dass der Monophysit Stephanus Gobarus im 5. Jahrh. die betreffenden Ansichten des Hippolytus und des Gregorius von Nyssa einander als Gegensätze gegenüberstellen konnte [965]).

Den Bericht des Hippolytus I über die Häresie der Kataphryger werden wir wohl nur bei Philaster haer. 49 und Epiphanius Haer. XLVIII, 1. 14 haben, wogegen Pseudo-Tertullianus c. 21 wieder einmal, wie bei Herakleon (s. Anm. 806) und Apelles (s. Anm. 884), über Hippolytus hinausgeht und mehr mit Hippolytus II zusammentrifft.

Philaster: Alii autem post istos surrexerunt Cataphryges in Phrygia provincia habitantes. isti prophetas et legem accipiunt, patrem et filium et spiritum confitentur, carnis resurrectionem expectant, quae et catholica ecclesia praedicat, quosdam autem suos prophetas, id est Montanum nomine et Priscillam et Maximillam annuntiant, quos neque prophetae neque Christus nuntiavit. addunt etiam, plenitudinem sancti spiritus non per apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos pseudoprophetas et falsos doctores. hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant, Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Phrygia, Hierusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et idem ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dinoscuntur, ubi et mysterium Cynicorum et infantis execranda celebratur impietas.

---

[965]) Bei Photius Bibl. cod. 232 p. 291 ed. Bekker.: *τίνας ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως, καὶ τίνας ὁ ἐν ἁγίοις τῆς Νύσσης Γρηγόριος;*

Epiphanius c. 1: *Οὗτοι γὰρ οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται πᾶσαν γραφήν, παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην, καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσι. Μοντανὸν δέ τινα προφήτην αὐχοῦσιν ἔχειν καὶ Πρίσκιλλαν καὶ Μαξίμιλλαν προφήτιδας, οἷς προσέχοντες τὸν νοῦν ἐξέτρειψαν. περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἀπέσχισαν δὲ αὐτοὺς προσέχοντες πνεύμασι πλάνης καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ὅτι δεῖ ἡμᾶς, φησί, καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.* c. 14: *Τιμῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ τόπον τινὰ ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν, νῦν δὲ ἠδαφισμένην, καί φασιν ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνωθεν Ἱερουσαλήμ. ὅθεν ἐκεῖ ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁγιάζουσιν, ὡς ὑπολαμβάνοσιν. — — ἐν ταύτῃ δὲ τῇ αἱρέσει — δεινόν τι καὶ ἀθέμιτον ἔργον φασὶ γίνεσθαι. παῖδα γὰρ κομιδῇ νήπιον ὄντα κατὰ ἑορτήν τινα δι' ὅλου τοῦ σώματος κατακεντοῦντες χαλκαῖς ῥαφίσι τὸ αἷμα αὐτοῦ προσπορίζονται ἑαυτοῖς, εἰς ἐπιτήδευσιν δῆθεν θυσίας.*

Die Kataphryger sollen also ganz rechtgläubig sein, die ganze heilige Schrift und die Auferstehungslehre annehmen, Vater, Sohn und h. Geist bekennen. Ihr Irrthum wird nur darin gefunden, dass sie in Montanus, Priscilla und Maximilla eigene Propheten und Prophetinnen haben wollten und erst in ihnen, nicht schon durch die Apostel die Fülle des h. Geistes gekommen sein lassen oder die Annahme der Charismen verlangen. Dass sie Pepuza, den Ort ihrer Propheten, Jerusalem nannten, stimmt überein mit der Angabe des Apollonius bei Eusebius KG. V, 18, 2, dass Montanus die phrygischen Ortschaften Pepuza und Tymion Jerusalem nannte, wo die Gläubigen von allen Orten zusammenkommen sollten. Der gehässige Zug von dem Kindesblute zu einem Opfer (s. Anm. 937) wird aus Volkes Munde stammen. Unverfänglich sind dagegen Philaster's Angaben, dass die Kataphryger Todte taufen, d. h. die 1 Kor. 15, 29 bezeugte Taufe für Verstorbene festhalten, wie es auch Kerinthianer und Marcioniten thaten (s. Anm. 700), und dass sie die Sacramente öffentlich feiern, d. h. wie die Marcioniten (s. Anm. 880), die aufkommende disciplina arcani mit der Ausschliessung Ungetaufter nicht annehmen.

Weniger glimpflich kommen die Kataphryger weg bei

Hippolytus II (Phil. VIII, 6. 19. X, 25), wo uns bereits eine patripassianische Abzweigung derselben begegnet. Hippolytus II geht Phil. VIII, 19 von den Tessareskaidekatiten zu den Kataphrygern über mit den Worten: *"Ἕτεροι δὲ καὶ αὐτοὶ αἱρετικώτεροι τὴν φύσιν, Φρύγες τὸ γένος, προληφθέντες ὑπὸ γυναίων ἠπάτηνται, Πρισκίλλης τινὸς καὶ Μαξιμίλλης καλουμένων, ἃς προφήτιδας νομίζουσιν, ἐν ταύταις τὸ παράκλητον πνεῦμα κεχωρηκέναι λέγοντες, καί τινα πρὸ αὐτῶν Μοντανὸν ὁμοίως δοξάζουσιν ὡς προφήτην, ὧν βίβλους ἀπείρους ἔχοντες πλανῶνται — πλεῖόν τι δι' αὐτῶν φάσκοντες [ὡς] μεμαθηκέναι ἢ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων. ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γύναια δοξάζουσιν, ὡς τολμᾶν πλεῖόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι. οὗτοι τὸν μὲν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ πάντων κτίστην ὁμοίως τῇ ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσι καὶ ὅσα τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ, καινίζουσι δὲ νηστείας φάσκοντες ὑπὸ τῶν γυναίων δεδιδάχθαι. τινὲς δὲ αὐτῶν τῇ τῶν Νοητιανῶν αἱρέσει συντιθέμενοι τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι, καὶ τοῦτον ὑπὸ γένεσιν καὶ πάθος καὶ θάνατον ἐληλυθέναι. — ἱκανὰ μὲν οὖν καὶ τὰ περὶ τούτων εἰρημένα κρίνομεν, δι' ὀλίγων τὰ πολλὰ φλύαρα αὐτῶν βιβλία τε καὶ ἐπιχειρήματα πᾶσιν ἐπιδείξαντες ἀσθενῆ ὄντα καὶ μηδενὸς λόγου ἄξια, οἷς οὐ χρὴ προσέχειν τοὺς ὑγιαίνοντα νοῦν κεκτημένους.*

Pseudo-Tertullianus c. 21: Accesserunt alii haeretici, qui dicuntur Secundum Phrygas, sed horum non una doctrina est. sunt enim qui Kata Proclum dicuntur et alii qui Secundum Aeschinem pronuntiantur. hi habent aliam communem blasphemiam, aliam peculiarem et suam, et communem quidem illam, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et qua dicant, paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse nec tantum plura, sed etiam maiora. privatam autem blasphemiam illi qui sunt Kata Aeschinem hanc habent, qua adiciunt etiam hoc, ut dicant, Christum ipsum esse filium et patrem.

Da wird es doch schon schärfer gerügt, dass die Kataphryger behaupten, von Montanus, Priscilla und Maximilla mit ihren unermesslichen Büchern als einer Art von h. Schriften, mit ihrem über die Apostel, ja über Christum selbst hinausgehenden Parakleten-Geiste oder Charisma mehr gelernt

zu haben, als aus Gesetz, Propheten und Evangelium. Da werden auch ihre praktischen Neuerungen berichtet: Fasten und Feste, Beschränkung auf trockene Speise und Rettig. Da wird auch schon Proklos, von welchem Hippolytus I noch schweigt, und eine patripassianische Abzweigung der Kataphryger, welche keineswegs ursprünglich sein wird, erwähnt[966].

Der Zutritt Tertullian's, von welchem her in Karthago bis in das 5. Jahrh. eine Secte der Tertullianisten bestand[967], hat die kirchliche Verurtheilung des Montanismus nicht gehindert. Aber ein milderes Urtheil finden wir noch bei Origenes[968] und bei Dionysius von Alexandrien[969].

Eusebius hat in der Chronik den Anfang der phrygischen Pseudoprophetie 172 angesetzt[970]. Auch in der Kirchengeschichte setzt er den Anfang und das erste Bekanntwerden derselben gleichfalls in die 70er Jahre des 2. Jahrhunderts (s. Anm. 938. 945). Dass er aus der Streitschrift des Apollinaris von Hierapolis keine Mittheilungen macht, ist zu begreifen, da er sie ja noch vor die Erneuerung der phrygischen Häresie (durch Montan's Genossen und Nachfolger) ansetzt (s. Anm. 938). Aus den zahlreichen Streitschriften gegen die Kataphryger hat er wenigstens zwei zu wichtigen Mittheilungen benutzt. Der Presbyter (Rhodon?)

---

[966]) Um 190 oder bald darauf waren Patripassianismus und Montanismus noch ausschliessliche Gegensätze (s. Anm. 957). Hier erscheint bereits ein patripassianischer Montanismus. Nach A. Ritschl (altkathol. Kirche, 1. Aufl. S. 504 f., 2. Aufl. S. 487 f.) wäre freilich der Montanismus von Hause aus monarchianisch (patripassianisch) gewesen, wogegen ich in der Schrift über die Glossolalie S. 118 f. gestritten habe. Bonwetsch (a. a. O. S. 73, 3) tritt wohl auch hierin auf Ritschl's Seite, erkennt aber doch einige von meinen Bemerkungen als beachtenswerth an.

[967]) Vgl. Augustinus de haeres. 86, Prädestinatus c. 21. 88.

[968]) I. epi. ad Tit. (Opp. IV, 696): Requisierunt sane quidam, utrum haeresim an schisma oporteat vocari eos qui Cataphrygae nominatur.

[969]) Vgl. Basilii M. epi. II, 188 ad Amphiloch., Opp. ed. Paris. 1618, II, 758.

[970]) Ad Ol. 238, ann. Abr. 2188, M. Antonini (Aurelii) ann. XII: Phrygum prophetia orta est.

um 192 giebt ausdrücklich an, dass Montanus unter dem Proconsul von Asien Gratus, von welchem wir freilich nichts wissen, pseudoprophetisch auftrat (KG. V, 16, 7). Apollonius, welcher 40 Jahre nach diesem Auftreten schrieb (KG. V, 18, 12), hindert uns gar nicht, dasselbe gegen 172 anzusetzen.

Eine alte Quellenschrift aus der Blütezeit des Montanismus fand Bonwetsch (a. a. O. S. 46) noch bei Didymus von Alexandrien († 394 oder 399) de trin. III, 41 p. 445 sq. benutzt. Derselbe berichtet, dass Montanus zuvor ein Götzenpriester war[971]), dann im Bunde mit den Prophetinnen Priscilla und Maximilla eine Häresie einführte. Den Montanisten hält er drei Irrthümer vor: *πρῶτον, ὅτι ἀπομαντεύονται ἓν πρόσωπον εἶναι τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων*, so dass Didymus also nur noch patripassianische Montanisten kennt[972]), *δεύτερον, ὅτι — ἐκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἐληλυθέναι καὶ ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τουτέστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος. — τρίτον, ὅτι κατασκευάζοντες δεῖξαι, τόν τε Μοντανὸν ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τοῦ παρακλήτου τήν τε Πρισκίλλαν καὶ Μαξιμίλλαν, (βίβλους ἁγίας) ἔγραψαν Μοντανῷ*[973]).

Epiphanius hat das 19. Jahr eines Kaisers Antoninus, in welchem die Kataphryger entstanden seien, wohl fälschlich auf Antoninus Pius bezogen, so dass 156 herauskommen

---

[971]) De trin. III, 41 p. 449: *ὥστε παρὰ πάντας Μοντανὸς οὐδὲ ἔγνω οὐδὲ ἔσχεν τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο οἰηθείς, καὶ ταῦτα μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος πλέον ἢ μετὰ ἑκατὸν ἔτη γενόμενος ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου καὶ οὕτω τὴν τυφλὴν ταύτην ἐσηγησάμενος αἵρεσιν.* Montanus wird III, 19 p. 388 zwischen Simon und Manichäus erwähnt.

[972]) Vgl. de trin. III, 15 p. 279: *Φρυγὲς δὲ διὰ τὸ μὴ εἰς τὰς τρεῖς ἁγίας ὑποστάσεις βαπτίζειν, ἀλλὰ πιστεύειν τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα.* c. 18 p. 382: *Μοντανιστὰς τὸν αὐτὸν υἱοπάτορα ὁμοῦ καὶ παράκλητον νοοῦντας.* c. 23 p. 409: *Μοντανιστῶν δὲ τὴν ἄνοιαν μελλόντων τὰς τρεῖς πανυμνήτους ὑποστάσεις ὡς ἓν πρόσωπον θρησκεύειν.* c. 38 p. 441: *ὁ υἱός, ἐν μιᾷ θεότητι καὶ θελήσει τῶν ὑποστάσεων οὐσῶν, οὐκ αὐτὸς ὢν ἄμφω καὶ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ὡς ἐνόησεν Μοντανός.*

[973]) Die eingeklammerten Worte sind vermuthungsweise ergänzt. In der Hs. sind 2 oder 3 Wörter unleserlich. Für solche Ergänzung spricht das Folgende: *βίβλους δὲ συνταγείσας ἐξ ὀνόματος αὐτῶν* (prophetissarum) *οὐκ οἶδεν, ἀλλὰ καὶ ἐκώλυσεν ὁ ἀπόστολος.*

würde [974]), aber noch werthvolle Mittheilungen gemacht. Seine eigenthümliche Ausführung Haer. XLVIII, 2—13 stammt sicher anderswoher als aus Hippolytus I. Am Schluss c. 15 erinnert er an sein Versprechen, bei jeder einzelnen Häresie aufzuzeigen *ἅ τε δι' ἀκοῆς* (*ἅ τε διὰ συγγραμμάτων* add. cod. V.) *καὶ ἅ τε ὑπὸ ἐγγράφων, ἅ τε ὑπό τινων ἀληθῶς πιστωσαμένων τὴν ἡμῶν ἔννοιαν κατειλήφαμεν.* Da liegt nichts näher als die Annahme, dass Epiphanius diese Ausführung nach einer älteren Streitschrift gegen die Kataphryger gegeben hat, Lipsius (I, 225 f.) hat es für zweifellos erklärt, dass Epiphanius nicht bloss die montanistischen Orakelsprüche, sondern auch die so eingehende Widerlegung ihrer ekstatischen Prophetie aus einem zeitgenössischen Buche wider die Montanisten abgeschrieben habe. Diese Behauptung behält ihr Recht, wenn auch Lipsius seine ursprüngliche Meinung, dass hier die Schrift des Miltiades (s. o. S. 564) ausgeschrieben sei, selbst aufgeben musste (II, 101, 1). Wenigstens auf den Vorgang des Miltiades weist die eingehende Widerlegung der ekstatischen Prophetie zurück. Mich führt die Widerlegung prophetischer Aussprüche des Montanus und der Maximilla auf die Schrift des Apollonius zurück (s. o. S. 570). Als eine eigenthümliche Abart, welche doch kaum fasslich ist, fügt Epiphanius Haer. XLV die Quintillianer oder Pepuzianer oder Priscillianer nebst den Artotyriten an.

Hieronymus hat seine Kenntniss von dem Montanismus keineswegs bloss aus Tertullianus und Eusebius geschöpft, sondern, wie wir fanden (Anm. 949), noch Kunde von den Streitschriften des Presbyters (Rhodon?) und namentlich des Bischofs Apollonius gehabt. Ueberhaupt weiss er über den Montanismus noch wohl Bescheid in der Epi. 41 ad Marcellam (Opp. I, 188 sq.). Der Ansicht der Montanisten, die Verheissung des Parakleten sei erst in Montanus und Ge-

---

[974]) Haer. XLVIII, 1. Bonwetsch (a. a. O. S. 140 f.) hat wohl diese Annahme vertheidigt, ist aber berichtigt worden durch Dan. Völter (das Ursprungsjahr des Montanismus, Z. f. w. Th. 1884. I, S. 23—36), wo mit guten Gründen die Angabe des Eusebius, dass Montanus gegen 172 auftrat, behauptet wird.

nossen erfüllt worden, stellt er die Erfüllung derselben schon am ersten christlichen Pfingstfeste gegenüber. Die Montanisten seiner Zeit lässt auch Hieronymus über die Dreieinigkeit sabellianisch lehren. Was er über Leben und Verfassung derselben mittheilt, ist von Werth. Keine zweite Ehe ward gestattet, das Quadragesimalfasten dreimal im Jahre gehalten. An erster Stelle standen Patriarchen von Pepuza, an zweiter Stelle Cenones, welche man merkwürdigerweise bisher noch nicht als *κοινῶνας* = *κοινωνούς* erkannt hat, erst an dritter Stelle Bischöfe (dann Presbyter und Diakonen); fast jede Vergehung ward mit endgültiger Ausstossung bestraft[975]). Die Grundansicht der Montanisten fasst Hieronymus also zusammen: Aperta est convincenda blasphemia dicentium: Deum

[975]) Primum in fidei regula discrepamus: nos patrem et filium et spiritum sanctum in sua unumquemque persona ponimus, licet substantia copulemus. illi Sabellii dogma sectantes trinitatem in unius personae angustias cogunt. nos secundas nuptias non tam appetimus quam concedimus; Paulo iubente, ut viduae adolescentulae nubant (1 Tim. V, 14). illi in tantum putant scelerata coniugia iterata, ut quicunque hoc fecerit, adulter habeatur. nos unam quadragesimam secundum traditionem apostolorum toto nobis orbe congruo ieiunamus. illi tres in anno faciunt quadragesimas, quasi tres passi sint salvatores. non quo et per totum annum, excepta pentecoste, ieiunare non liceat, sed quod aliud sit necessitate, aliud voluntate munus offerre. apud nos apostolorum locum episcopi tenent, apud eos episcopus tertius est, habent enim primos de Pepusa Phrygiae patriarchas, secundos, quos appellant Cenones. atque ita in tertium, id est pene ultimum locum episcopi devolvuntur, quasi exinde ambitiosior religio fiat, si quod apud nos primum est apud illos novissimum sit. illi ad omne pene delictum ecclesiae obserant fores, nos quotidie legimus: ‚Malo poenitentiam peccatoris quam mortem‘ (Ierem. VIII, 4) —. praetermitto scelerata mysteria, quae dicuntur de lactente puero et de victuro martyre confarrata. malo, inquam, non credere. sit falsum omne, quod sanguinis est. Die Cenones werden vollständig erklärt durch den Erlass Justinian's I. von 530. Cod. Iustin. I. 5, 20: *ἰδικῶς δὲ ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μοντανισταῖς θεσπίζομεν, ὥστε μηδένα συγχωρεῖσθαι τῶν καλουμένων αὐτῶν πατριαρχῶν καὶ κοινωνῶν ἢ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἢ ἄλλων κληρικῶν, εἴπερ ὅλως αὐτοὺς τοῖς ὀνόμασι τούτοις καλεῖν προσήκει, κατὰ ταύτην διατρίβειν εὐδαίμονα πόλιν κτλ.* Auch die Kaiser Honorius und Theodosius II. setzen in der Verfügung von 415 (cod. Theodos. XVI, 5, 57) bei den Montanisten höhere Kleriker, als Bischöfe, voraus: Clerici eorum et episcopi, sive presbyteri, sive diaconi.

primum voluisse in veteri testamento per Moysen et prophetas salvare mundum, sed quia non potuerit explere, corpus sumpsisse de virgine et in Christo sub specie filii praedicantem mortem obiisse pro nobis. et quia per duos gradus mundum salvare nequiverit, ad extremum per spiritum sanctum in Montanum, Priscam et Maximillam insanas feminas descendisse et plenitudinem, quam Paulus non habuerit dicens: ‚Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus', et ‚Nunc videmus per speculum in aenigmate' (1 Cor. XIII, 9. 12), abscisum et semivirum habuisse Montanum. Da wird der Götzenpriester Montanus auch als verschnitten bezeichnet.

Theodoret haer. fab. III, 2 schreibt wohl im Ganzen den Hippolytus II und den Eusebius aus, nennt aber als Bestreiter der Montanisten ganz in der richtigen Folge: Apollinaris von Hierapolis, Miltiades, Apollonius und Cajus[976]). In der Dreieinigkeitslehre bezeugt Theodoret dem Montanus selbst noch volle Rechtgläubigkeit und lässt nur einige von seinen Anhängern sabellianisch gesinnt sein[977]).

b. Die neue Prophetie der Kataphryger.

Bis in das 5. Jahrhundert hat der Streit um die neue Prophetie gedauert. Aber was war denn diese neue Prophetie in Wirklichkeit? Nichts als der ursprüngliche Ebionismus des Christenthums, sagte Albert Schwegler (1841), nur mit praktischer Fortbildung zu einer neuen Gesetzlichkeit, mit lehrhafter Fortbildung des Pneuma zu dem Parakleten als dem Principe der letzten Offenbarungsepoche. Mit nichten, antwortete Albrecht Ritschl in der ersten Auflage seines Werkes über die altkatholische Kirche (1850), der Montanis-

---

[976]) *Κατὰ τούτων (τῶν Μοντανιστῶν) συνέγραψεν Ἀπολινάριος ὁ τῆς κατὰ Φρυγίαν ἱερᾶς πόλεως ἐπίσκοπος γεγονώς, ἀνὴρ ἀξιέπαινος καὶ πρὸς τῇ γνώσει τῶν θείων καὶ τὴν ἔξωθεν παιδείαν προσειληφώς. ὡσαύτως δὲ καὶ Μιλτιάδης καὶ Ἀπολλώνιος καὶ ἕτεροι συγγραφεῖς. κατὰ δὲ Πρόκλου τῆς αὐτῆς αἱρέσεως προστατεύσαντος συνέγραψε Γάϊος, οὗ καὶ πρόσθεν ἐμνήσθημεν* (s. Anm. 964).

[977]) *Τινὲς δὲ αὐτῶν τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τῆς θεότητος Σαβελλίῳ παραπλησίως ἠρνήσαντο, τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντες καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, παραπλησίως τῷ Ἀσιανῷ Νοητῷ.*

mus war vielmehr die aus dem Paulinismus (nach der zweiten Auflage (1857) aus dem Heidenchristenthum) hervorgegangene neue Gesetzlichkeit, neu weder in der Form noch in dem Gehalte der Offenbarung, der Fortschritt von der nova lex des Heidenchristenthums zu einer novissima lex, eine nur gegen einzelne Abweichungen von dem allgemeinen Principe des Katholicismus gerichtete Reaction (1. A. S. 523, 2. A. S. 507 f.). Zu einem wesentlichen Unterschiede des Montanismus von dem Katholicismus sei es erst in der Sittenzucht gekommen, wo der Montanismus die zweite Busse verwarf, noch mehr auf dem Gebiete der Verfassung, wo der Montanismus die kirchliche Schlüsselgewalt nicht dem Kirchenamte der katholischen Bischöfe, sondern allein dem Geiste, dessen Träger die Propheten sind, zugestehen wollte (1. A. S. 528 f., 2. A. S. 514 f.). Der Gegensatz zwischen den neuen Propheten und den Bischöfen sei freilich „direct nur von Tertullian bezeugt“ (2. A. S. 518), aber älter als dieses Zeugniss. Bereitwillig habe ich, ungeachtet der so übertriebenen Zurücksetzung des Judenchristenthums, dass selbst der Hirt des Hermas für den Paulinismus oder das Heidenchristenthum gepresst ward, das „bedeutende Verdienst“ Ritschl's anerkannt[978]), aber den wesentlichen Unterschied des Montanismus und des Katholicismus weder so wenig principiell gefasst noch so auf Sittenzucht und Verfassung beschränkt. Der Montanismus erschien mir als die Reaction, zwar nicht des Ebionismus, aber auch nicht eines von selbst nomistisch gewordenen Paulinismus oder Heidenchristenthums, sondern des urapostolischen Judenchristenthums gegen den sich bildenden Katholicismus. Vollends bei dem Streite über die kirchliche Schlüsselgewalt erkannte ich den Gegensatz der urchristlichen Geisteskirche gegen die entstehende katholische Amtskirche. Die Reaction des Montanismus meinte ich in dem allgemeineren Sinne fassen zu müssen, „dass die alte Geistesfreiheit sich einer äusseren Institution nicht fügen wollte, in welche sie gleichwohl eingehen musste, wenn das

---

978) In der Schrift: Die Glossolalie der alten Kirche, 1850, S. 115 bis 136.

Geistesleben anders in eine organischere Entwicklung eintreten sollte" (a. a. O. S. 117).

Die wissenschaftliche Förderung Ritschl's hat auch Baur nicht verkannt[979]). Die Streitfrage über die kirchliche Zucht und Schlüsselgewalt sei in ihrer höheren Bedeutung, aber das Wesen des Montanismus gar zu eng gefasst. Der Montanismus liege auf dem Uebergange aus der Periode des Urchristenthums in das geschichtlich sich entwickelnde Christenthum und sei ein Versuch, den Standpunkt des Urchristenthums festzuhalten. Das Wesen des Montanismus fasste Baur freilich selbst sehr eng, indem er, mit Anschluss an L. Georgii (deutsche Jahrbb. 1842, Jan. und Febr.), den Glauben an die nahe Parusie Christi und die Reaction gegen eine von diesem Glauben schon abgekommene Weltansicht als die beiden Hauptmomente bezeichnete, aus welchen der Ursprung und Charakter des Montanismus zu erklären sei. Erst aus dem Chiliasmus wollte Baur „die neue Prophetie" des Montanismus mit ihrer Ekstase herleiten. In seiner ganz besondern Bedeutung für die letzte Weltperiode, in welcher der Montanist alles seinem Ende sich zudrängen sah, sei der Geist dieser Prophetie der Paraklet genannt worden. Sein Ziel sei die rechte Richtung der Disciplin, auf deren Gebiete der Montanismus mit der bischöflichen Kirche und ihrer Weltbefreundung zerfiel. Den Montanismus fasste also auch Baur auf als den Versuch, den Standpunkt des Urchristenthums gegen die weltfreundlichere Episkopalkirche festzuhalten, wollte diesen Versuch jedoch von dem engeren Gebiete der chiliastischen Eschatologie ausgehen lassen.

Für G. Nathanael Bonwetsch, welcher 1881 „die Geschichte des Montanismus" beschrieben hat, kommt das Judenchristenthum des Montanismus nicht einmal noch in Frage (S. 10). „Allgemein wird anerkannt, dass der Montanismus eine bedeutende Krisis im Weltverhältniss der Kirche bezeichnet, dass er eine Reaction zur Wiederherstellung des wahren ursprünglichen Christenthums gegen das Einleben der

---

[979]) Ueber das Wesen des Montanismus, Theol. Jahrbb. 1851, S. 533—594, das Christenthum u. d. christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. 1. AuflS. . 1853, 213—224, 2. Aufl. 1860, S. 235—245.

Kirche in die Welt ist, dass er unter der Erwartung des baldigen Weltendes steht, dass er endlich besonders mit dem Episkopat in Conflict gerathen ist. Differenzen bestehen dagegen darüber, in wiefern und in wieweit die Erwartung des Endes dem Montanismus seinen Charakter aufgeprägt hat, ob nämlich seine rigoristischen sittlichen Forderungen durch das nächst bevorstehende Weltende bedingt sind, oder ob dies überhaupt nur den grösseren Ernst christlicher Frömmigkeit wachgerufen, und derselbe sich nun in Formen äussert, die dem gesammten Christenthum seiner Zeit eignen. Ferner ist auch noch nicht festgestellt, ob der Gegensatz zwischen Montanismus und Grosskirche nur durch die schismatische Tendenz des Montanismus hervorgerufen und daher im Wesentlichen auf das Gebiet der Verfassung einzuschränken ist, oder ob er sich über das ganze Gebiet kirchlichen Lebens erstreckt" (a. a. O. S. 15). Neu findet Bonwetsch die Form der Prophetie, nämlich die Ekstase, in welcher eine ausserchristliche Mantik in die Kirche Eingang zu gewinnen suchte (a. a. O. S. 63). Nicht so neu sei der Inhalt der „neuen Prophetie", wiefern er zunächst das Dogma betraf. Da habe sich der Montanismus überhaupt lediglich dem Entwicklungsgange des kirchlichen Dogma's angeschlossen, auch in dem Chiliasmus. Freilich vermisst Bonwetsch (a. a. O. S. 79 f.) in dem Chiliasmus der Montanisten, welche doch ihr Pepuza (und Tymion) Jerusalem nannten, gerade das Charakteristische des Chiliasmus in der Schrift, die Beziehung zum Volke Israel, „ein neuer Beweis, wie wenig der Montanismus seine Wurzeln im Judaismus hat, während man gerade hier den Zusammenhang zwischen beiden am deutlichsten glaubt nachweisen zu können." Der Montanismus soll sich vielmehr durchaus auf dem Boden der heidenchristlichen Kirche bewegen, welche den Chiliasmus, seiner wesentlichen Bedeutung entleert, festgehalten habe, „indem im Millennium nicht die Geschichte des Volkes Israel zum Abschluss kam." Es ist jedoch ein offenbarer Machtspruch, wenn Bonwetsch behauptet: „Als terrena promissio stand das Millennium noch der caelestis gegenüber. Denn nicht auf der neuen Erde erwartet der Montanismus die schliessliche Vollendung. Er scheint daher dieselbe wesentlich aufgefasst zu haben, wie die katholische

Kirche, nämlich als Sein bei Gott in der Aphtharsie nach Leib und Seele." Wie wenn der Chiliasmus der Johannes-Apokalypse nicht den Montanisten mit der gleichzeitigen katholischen Kirche gemeinsam gewesen wäre! Das Neue des Montanismus kann auch Bonwetsch (a. a. O. S. 81 f.) nur auf der Seite des Lebens finden. Der eigentliche Inhalt der „neuen Prophetie" sei die Disciplin der Parakleten. Bei der Ehe sei der Montanismus zu einem ethischen Dualismus gelangt, „so dass er bei consequenterem Ansdruckgeben seiner Anschauung von der Stellung des Christen in der Welt auch in der Lehre häretisch werden musste" (a. a. O. S. 87). Eine auch dem Katholicismus nicht ganz fern liegende Gefahr. Seit Sendung des Parakleten lasse der Montanismus eine Sittlichkeit gegeben sein, welche höher ist als die ursprünglich christliche" (a. a. O. S. 92), was doch nicht antikatholisch ist. Die Bussdisciplin der „neuen Prophetie" mit ihrer energischen Forderung der Kirchenzucht kann Bonwetsch (a. a. O. S. 112) nicht so eigenthümlich und neu finden, wie Ritschl. Der römische Bischof, gegen welchen Tertullianus de pudicitia schrieb, habe keineswegs die Einmaligkeit der Busse aufgehoben, und die Wiederaufnahme gefallener grober Sünder sei schon in Kleinasien verhandelt worden. Zu einem wirklichen Bruche mit der katholischen Kirche sei es erst im Abendlande gekommen. „Nicht die vom Amt in der Kirche vermittelte Gnade stellt das Wesen der Kirche her, sondern die Frömmigkeit der einzelnen Kirchenglieder, welche dazu prophetische Anleitung empfangen, und nicht den Trägern des Amtes, den Bischöfen, steht das Regiment in der Kirche zu, sondern den durch seine Inspiration frei gewählten Organen des Geistes. Man kann Amtsträger und doch nur Psychiker sein, nur der Pneumatiker im engern Sinne, der Prophet, ist der geeignete Inhaber der Schlüsselgewalt" (a. a. O. S. 116). So werde auch im Morgenlande die Opposition des Montanismus wider das kirchliche Amt nicht sofort, sondern erst nach Ablehnung seiner rigoristischen Grundsätze sich kundgegeben haben (a. a. O. S. 117). Und doch soll der Gegensatz des Montanismus gegen die Bischöfe nicht bloss durch äussere Verhältnisse veranlasst sein, sondern „schon in den Consequenzen des montanistischen Princips" gelegen haben. Der

Montanismus vertrete die Gemeinde gegenüber hierarchischen Ansprüchen des Episkopats, führe aber selbst eine noch exclusivere Hierarchie seines Prophetenthums ein. Den Gegensatz des Montanismus zum Episkopat lässt Bonwetsch nicht mit Ritschl durch Verstärkung der Episkopalgewalt durch neue Attribute hervorgerufen sein, sondern dem Amte als solchem gelten. Indem der Montanismus Ernst machte mit der Auffassung des Evangeliums als eines neuen Gesetzes, habe er zu einer Reformation der verweltlichenden Kirche wie einer Nachoffenbarung zur Verschärfung und Vervollkommnung dieses Gesetzes, so auch solcher Personen bedurft, welche die Aufsicht darüber führen, dass ihm Folge geleistet wird. Das können nur die Träger der Nachoffenbarung sein, nicht die Amtsträger als solche. „Denn dann hätte die Kirche sich für dauernde Verhältnisse auf Erden eingerichtet, sie wäre nicht mehr die reine Geisteskirche, nicht mehr der Geist, sondern der numerus episcoporum constituirte ihr Wesen" (a. a. O. S. 117 f.). Das Neue und Eigenthümliche des Montanismus sollen wir also formell in der ekstatischen Prophetie, materiell in dem Gegensatze der neuen Gesetzlichkeit gegen die katholische Verweltlichung des Christenthums erkennen. Ist jene Form auch wirklich so durchaus neu und fremdartig? Führt die vermeintlich heidenchristliche Fassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes auch zu einer neuen Prophetie, zu einer Nachoffenbarung? Weist der Gegensatz gegen die Verweltlichung des Christenthums in der katholischen Kirche nicht eben auf etwas Besonderes in dem Wesen der Prophetie zurück? Die Erhebung über die Welt und ihre Mächte in der Magie hat die gnostische Häresie geboren. So sollte aus einer Erhebung über die Welt und ihre Zustände in der Prophetie das Schisma des Montanismus hervorgehen, eine Trennung der reinen Geisteskirche von der äusseren Amtskirche. In dieser Hinsicht läuft das Urchristenthum aus in den Gegensatz einer Kirche des freien, und des an das äussere Amt gebundenen Geistes.

Diese Ansicht ergiebt sich aus der Entstehung der neuen Prophetie in Phrygien. Dem Didymus dürfen wir es wohl glauben, dass Montanus anfangs ein heidnischer Priester, doch wohl der phrygischen Göttermutter, war (s. Anm. 971)

dem Hieronymus, dass er sich in diesem Dienste entmannt hatte (s. o. S. 971 f.). Bezeichnet ihn doch auch der Presbyter von 192 als einen Neubekehrten. Dieser Berichterstatter (Rhodon?) erzählt bei Eusebius KG. V, 16, 7—15: In dem phrygischen Mysien soll ein Flecken Ardabau sein. Dort soll unter dem Proconsul von Asien Gratus einer von den Neugläubigen, Montanus in masslosem Ehrgeize dem Teufel Eingang gegeben haben. Sofort begann er, abweichend von der Ueberlieferung der früheren Kirche in ekstatischer Prophetie enthusiastisch aufzutreten[980]). Die Einen hielten ihn für vom bösen Geiste besessen, die Andern für vom heiligen Geiste erfüllt[981]). Der Teufel erweckte gar noch zwei Weiber (Prisca und Maximilla) als Prophetinnen mit gleicher Ekstase, durch deren Reden die Gläubigen theils überhoben, theils zurechtgewiesen, die ungläubige allgemeine Kirche aber gelästert ward[982]). Denn in Asien wurde diese neue Häresie aus der

---

980) Bei Eusebius KG. V, 16, 6. 7: *Ἡ τοίνυν ἔνστασις αὐτῶν καὶ ἡ πρόσφατος τοῦ ἀποσχίσματος αἵρεσις πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τὴν αἰτίαν ἔσχε τοιαύτην. κώμη τις εἶναι λέγεται ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσίᾳ καλουμένη Ἀρδαβαῦ τοὔνομα. Ἔνθα φασί τινα τῶν νεοπίστων πρώτως, Μοντανὸν τοὔνομα, κατὰ Γρᾶτον Ἀσίας ἀνθύπατον, ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας δόντα πάροδον εἰς ἑαυτὸν τῷ ἀντικειμένῳ πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινὶ καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα.*

981) Bei Eusebius KG. V, 16, 8: *οἱ δὲ ὡς ἁγίῳ πνεύματι καὶ προφητικῷ χαρίσματι ἐπαιρόμενοι καὶ οὐχ ἥκιστα χαυνούμενοι καὶ τῆς διαστολῆς τοῦ κυρίου ἐπιλανθανόμενοι τὸ βλαψίφρον καὶ ὑποκοριστικὸν καὶ λαοπλάνον πνεῦμα προὐκαλοῦντο θελγόμενοι καὶ πλανώμενοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ μηκέτι κωλύεσθαι σιωπᾶν.*

982) Bei Eusebius KG. V, 16, 9: Der Teufel wollte die Montanus-Gläubigen vollends verderben, *ὡς καὶ ἑτέρας τινὰς δύο γυναῖκας ἐπεγεῖραι καὶ τοῦ νόθου πνεύματος πληρῶσαι, ὡς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως, ὁμοίως τῷ προειρημένῳ, καὶ τοὺς μὲν χαίροντας καὶ χαυνουμένους ἐπ' αὐτῷ μακαρίζοντος τοῦ πνεύματος καὶ διὰ τοῦ μεγέθους τῶν ἐπαγγελμάτων ἐκφυσιοῦντος, ἔσθ' ὅπῃ δὲ καὶ κατακρίνοντος στοχαστικῶς καὶ ἀξιοπίστως αὐτοὺς ἄντικρυς, ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῇ (ὀλίγοι δ' ἦσαν οὗτοι τῶν Φρυγῶν ἐξηπατημένοι), τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ ἀπηθαυδασμένου πνεύματος, ὅτι μήτε τιμὴν μήτε πάροδον εἰς αὐτὴν τὸ ψευδοπροφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα.*

kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen[983]). Die an die neue Offenbarung nicht glaubenden Christen wurden von deren Anhängern „Prophetenmörder“ (vgl. Mt. 23, 34) genannt, wogegen dieser Presbyter sich auf die Gerüchte über ganz andre Lebensausgänge des Montanus, der Maximilla und des so zu nennenden ersten Vormunds dieser Prophetie Theodotos beruft. Das Gerücht, welches er gar nicht behaupten will, sagt, dass Montanus und Maximilla sich erhängt haben, Theodotos, von dem bösen Geist zu Boden geschleudert, umgekommen sei[984]). Den in der Maximilla waltenden Geist wollten Bischöfe, Zotikos von Komane und Julianus von Apamea, überwältigen, wurden aber von Themison und dessen Anhang verhindert[985]). Sotas von Anchialos (in Thrakien) wollte den Dämon der Priscilla austreiben, ward aber durch deren An-

---

[983]) Bei Eusebius KG. V, 16, 10: *τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὴ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν.*

[984]) Bei Eusebius KG. V, 16, 13—15: *ἄλλῳ δὲ θανάτῳ τελευτῆσαι λέγονται Μοντανός τε καὶ Μαξιμίλλα. τούτους γὰρ ὑπὸ πνεύματος βλαψίφρονος ἑκατέρους ὑποκινήσαντος λόγος ἀναρτῆσαι ἑαυτούς, οὐχ ὁμοῦ, κατὰ δὲ τὸν τῆς ἑκάστου τελευτῆς καιρὸν φήμη πολλή, καὶ οὕτω δὲ τελευτῆσαι καὶ τὸν βίον καταστρέψαι Ἰούδα προδότου δίκην* (vgl. Matth. 27, 5). *καθάπερ καὶ τὸν θαυμαστὸν ἐκεῖνον τὸν πρῶτον τῆς κατ' αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπόν τινα Θεόδοτον πολὺς αἱρεῖ λόγος, ὡς αἰρόμενόν ποτε καὶ ἀναλαμβανόμενον εἰς οὐρανοὺς παραστῆναί τε καὶ καταπιστῶσαι ἑαυτὸν τῷ τῆς ἀπάτης πνεύματι καὶ δισκευθέντα κακῶς τελευτῆσαι. φασὶ γοῦν τοῦτο οὕτως γεγονέναι, ἀλλὰ μὴ ἄνευ τοῦ ἰδεῖν ἡμᾶς ἐπίστασθαί τι τοιούτων νομίζομεν, ὦ μακάριε. ἴσως μὲν γὰρ οὕτως, ἴσως δὲ οὐχ οὕτως τετελευτήκασι Μοντανός τε καὶ Θεόδοτος καὶ ἡ προειρημένη γυνή.*

[985]) Bei Eusebius KG. V, 16, 17: *γράφει δὲ οὕτως· ‚Καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα· ‚Διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις‘. ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ πνεύματι δύναμιν ἐναργῶς δειξάτω καὶ ἐλεγξάτω, καὶ ἐξομολογεῖσθαι διὰ τοῦ πνεύματος καταναγκασάτω τοὺς τότε παρόντας εἰς τὸ δοκιμάσαι καὶ διαλεχθῆναι τῷ πνεύματι λαλοῦντι, ἄνδρας δοκίμους καὶ ἐπισκόπους Ζωτικὸν ἀπὸ Κομάνης κώμης καὶ Ἰουλιανὸν ἀπὸ Ἀπαμείας, ὧν οἱ περὶ Θεμίσωνα τὰ στόματα φιμώσαντες οὐκ εἴασαν τὸ ψευδὲς καὶ λαοπλάνον πνεῦμα ὑπ' αὐτῶν ἐλεγ-*

hänger verhindert[986]). Gegen die Ekstase als Form der Prophetie schrieb Miltiades (s. o. S. 462). Auch unser Presbyter erklärt solche Ekstase für ein Zeichen falscher Prophetie und behauptet, dass auf solche Weise weder im Alten Testament, noch im Neuen jemals Propheten aufgetreten seien, weder Agabos (Apg. 11, 28. 21, 10) noch Judas noch Silas (Apg. 15, 32) noch die Töchter des Philippus (Apg. 21, 9) noch die Ammia in Philadelphia noch Quadratus[987]). Aber die Anhänger der neuen Prophetie erkannten solche Verschiedenheit der Form nicht an, behaupteten vielmehr, dass des Quadratus[988]) und der philadelphischen Ammia Nachfolgerinnen in dem prophetischen Charisma die Genossinnen des Montanus seien[989]). Auch nach dem Tode des Montanus und der beiden Prophetinnen machte die „neue Prophetie" Eroberungen. Die prophetischen Aussprüche wurden schriftlich fortgepflanzt (s. Anm. 956. 973). Und kurz vor der Abfassung seiner Schrift hatte der

---

χθῆναι, Denselben Vorfall erwähnt auch Apollonius bei Eusebius KG. V, 18. 13: *καὶ πάλιν φησίν, ὡς ἄρα Ζωτικός, οὗ καὶ ὁ πρότερος συγγραφεὺς ἐμνημόνευσεν, ἐν Πεπούζοις προφητεύειν δὴ προσποιουμένης τῆς Μαξιμίλλης ἐπιστὰς διελέγξαι τὸ ἐνεργοῦν ἐν αὐτῇ πνεῦμα πεπείραται, ἐκωλύθη γε μὴν πρὸς τῶν τὰ ἐκείνης φρονούντων.*

[986]) Der Brief des Bischofs Serapion von Antiochien an Karikus und Pontius über „die neue Prophetie" führte nach Eusebius KG. V, 19, 3 auch die Unterschrift: *Αἴλιος Πούπλιος Ἰούλιος ἀπὸ Δεβελτοῦ κολωνείας τῆς Θρᾴκης ἐπίσκοπος· Ζῇ ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅτι Σωτᾶς ὁ μακάριος ὁ ἐν Ἀγχιάλῳ ἠθέλησε τὸν δαίμονα τόν Πρισκίλλης ἐκβαλεῖν, καὶ οἱ ὑποκριταὶ οὐκ ἀφῆκαν.*

[987]) Bei Eusebius KG. V, 17, 2. 3: *ἀλλ' ὅ γε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἕπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἑκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν ψυχῆς, ὡς προείρηται. τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιάν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται, οὔτε Ἄγαβον οὔτε Ἰούδαν οὔτε Σίλαν οὔτε τὰς Φιλίππου θυγατέρας οὔτε τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν οὔτε Κοδράτον. οὔτε γε δή τινας ἄλλους μηδὲν αὐτοῖς προσήκοντας καυχήσονται.*

[988]) Ueber Quadratus verweise ich auf meine Ausführung in der Z. f. w. Th. 1883. I, S. 1 f.

[989]) Der Presbyter von 192 schreibt bei Eusebius KG. V, 17. 4: *εἰ γὰρ μετὰ Κοδράτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν, ὥς φασιν, αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα, τοὺς ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν τίνες παρ' αὐτοῖς διεδέξαντο, δειξάτωσαν.*

Presbyter von 192 die Hauptstadt Galatiens gegen den Zauber der „neuen Prophetie“ zu vertheidigen[990]).

Mehr auf den Inhalt der neuen Prophetie geht Apollonius (gegen 212) ein. Den Montanus bezeichnet er als den neuen Lehrer, welcher die Auflösung von Ehen lehrte, Fasten anordnete, Pepuza und Tymion (in Phrygien) Jerusalem nannte, wohin er die von allenthalben versammeln wollte, welcher Eintreiber von Geldern unter dem Namen von Opfern einsetzte, Besoldungen den Verkündigern seiner Lehre spendete[991]). Die ersten Prophetinnen seien ihren Männern davongelaufen, wesshalb man mit Unrecht die Prisca eine Jungfrau nenne[992]). Unbedenklich behauptet Apollonius, dass Montanus und seine Prophetinnen sich erhängt haben (s. Anm. 949). Eine Prophetin, doch wohl eine spätere als Prisca, soll sich dadurch um allen Glauben gebracht haben, weil sie Gold, Silber und kostbare Gewänder als Geschenke annahm[993]).

---

[990]) Er erzählt bei Eusebius KG. V, 16, 4: *προσφάτως δὲ γενόμενος ἐν Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας καὶ καταλαβὼν τὴν κατὰ τόπον* (*Πόντον* var. l.) *ἐκκλησίαν ὑπὸ τῆς νέας ταύτης, οὐχ, ὡς αὐτοί φασι, προφητείας πολὺ δὲ μᾶλλον, ὡς δειχθήσεται, ψευδοπροφητείας διατεθρυλημένην, καθόσον δυνατόν, τοῦ κυρίου παρασχόντος, περὶ αὐτῶν τε τούτων καὶ τῶν προτεινομένων ὑπ' αὐτῶν ἕκαστά τε διελέχθημεν ἡμέραις πλείοσιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὡς τὴν μὲν ἐκκλησίαν ἀγαλλιασθῆναι, καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπιρρωσθῆναι, τοὺς δὲ ἐξ ἐναντίας πρὸς τὸ παρὸν ἀποκρουσθῆναι, καὶ τοὺς ἀντιθέους λυπηθῆναι.*

[991]) Bei Eusebius KG. V, 18, 2: *ἀλλὰ τίς οὗτός ἐστιν ὁ πρόσφατος διδάσκαλος, τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ ἡ διδασκαλία δείκνυσιν. οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας, ὁ Πέπουζαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας (πόλεις δὲ εἰσιν αὗται μικραὶ τῆς Φρυγίας), τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων, ὁ πρακτῆρας χρημάτων καταστήσας, ὁ ἐπ' ὀνόματι προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος, ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον, ἵνα διὰ τῆς γαστριμαργίας ἡ διδασκαλία τοῦ λόγου κρατύνηται.* Vgl. Cyrill von Jerusalem Cat. XVI, 8 über Pepuza als Jerusalem.

[992]) Bei Eusebius KG. V, 18, 3: *δείκνυμεν δὲ αὐτὰς πρώτας τὰς προφήτιδας ταύτας, ἀφ' οὗ τοῦ πνεύματος ἐπληρώθησαν, τοὺς ἄνδρας καταλιπούσας. πῶς οὖν ἐψεύδοντο Πρίσκαν παρθένον ἀποκαλοῦντες;*

[993]) Bei Eusebius KG. V, 18, 4: *δοκεῖ σοι πᾶσα γραφὴ κωλύειν προφήτην λαμβάνειν δῶρα καὶ χρήματα; ὅταν οὖν ἴδω τὴν προφῆτιν εἰληφυῖαν καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ πολυτελεῖς ἐσθῆτας, πῶς αὐτὴν μὴ παραιτήσωμαι;*

Themiso, welchen wir als den Beschützer der Maximilla kennen (s. Anm. 985), wird beschuldigt, sich durch Geld aus dem Gefängniss befreit zu haben, um das Bekenntniss des Christenthums zu vermeiden, und soll sich doch wie ein Märtyrer rühmen, ja hat dem Apostel (Johannes?) nachgeahmt durch einen katholischen Brief an die Christenheit mit Lästerungen gegen den Herrn, die Apostel und die heilige Kirche [994]). Dass die Anhänger der neuen Prophetie sich nachdrücklich auf die Vielheit ihrer Märtyrer beriefen, bemerkt schon der Presbyter von 192 [995]), aber auch, dass die rechtgläubigen Märtyrer mit den kataphrygischen nichts zu thun haben wollten [996]). Apollonius sucht den kataphrygischen Bekennern oder Märtyrern allerlei anzuhängen, so auch dem Alexander, welcher damals an der Spitze stand, als einem von dem Proconsul Aemilius Frontinus in Ephesus verurtheilten Verbrecher, wie der mit ihm zusammen lebenden Prophetin, oder wie wir im Folgenden lesen, dem mit ihr verbundenen Propheten [997]). Die Propheten der Kataphryger überhaupt findet Apollonius schon dadurch widerlegt, dass sie Geschenke annehmen, ihre Haare färben, sich schminken, schmuck machen, Würfelspiel

---

[994]) Bei Eusebius KG. V, 18, 5: *ἔτι δὲ καὶ Θεμίσων ὁ τὴν ἀξιόπιστον πλεονεξίαν ἠμφιεσμένος, ὁ μὴ βαστάσας τῆς ὁμολογίας τὸ σημεῖον, ἀλλὰ πλήθει χρημάτων ἀποθέμενος τὰ δεσμά, δέον ἐπὶ τούτῳ ταπεινοφρονεῖν, ὡς μάρτυς καυχώμενος ἐτόλμησε* (weiter oben Anm. 960).

[995]) Bei Eusebius KG. V, 17, 20: *ὅταν τοίνυν ἐν πᾶσι τοῖς εἰρημένοις ἐλεγχθέντες ἀπορήσωσιν, ἐπὶ τοὺς μάρτυρας πειρῶνται καταφεύγειν λέγοντες πολλοὺς ἔχειν μάρτυρας καὶ τοῦτο εἶναι τεκμήριον πιστὸν τῆς δυνάμεως τοῦ παρ' αὐτοῖς λεγομένου προφητικοῦ πνεύματος.*

[996]) Bei Eusebius KG. V, 16, 22: *ὅθεν καὶ ἐπειδὰν οἱ ἐπὶ τὸ τῆς κατὰ ἀλήθειαν πίστεως μαρτύριον κληθέντες ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τύχωσι μετά τινων τῶν ἀπὸ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως λεγομένων μαρτύρων, διαφέρονται πρὸς αὐτοὺς καὶ μὴ κοινωνήσαντες αὐτοῖς τελειοῦνται, διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι συγκατατίθεσθαι τῷ διὰ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν πνεύματι. καὶ ὅτι τοῦτο ἀληθές, καὶ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων ἐν Ἀπαμείᾳ τῇ πρὸς Μαιάνδρῳ τυγχάνει γεγενημένον, ἐν τοῖς περὶ Γάϊον καὶ Ἀλέξανδρον ἀπὸ Εὐμενείας μαρτυρήσασι πρόδηλον.*

[997]) Bei Eusebius KG. V, 16, 13—15: *ἵνα δὲ μὴ περὶ πλειόνων λέγωμεν, ἡ προφῆτις ἡμῖν εἰπάτω· τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν μάρτυρα, ᾧ συνεστιᾶται, ᾧ προσκυνοῦσι καὶ αὐτῷ πολλοί, οὗ τὰς λῃστείας καὶ τὰ ἄλλα τολμήματα, ἐφ' οἷς κεκόλασται, οὐχ ἡμᾶς δεῖ λέγειν, ἀλλὰ ὁ ὀπισθόδομος ἔχει. τίς οὖν τίνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα; πότερον ὁ*

treiben, Gelder ausleihen[998]). Liess also der Presbyter von 192 seit dem Tode der Maximilla bei den Kataphrygern 13 Jahre lang das prophetische Charisma aufgehört haben, so bezeugt Apollonius gegen 212 bei denselben wieder vorgebliche Propheten oder Prophetinnen, freilich mit äusserlichem Gepränge und Gelderwerb.

Ungeachtet der gegnerischen, ja gehässigen Haltung geben beide Berichte noch ein ziemliches Bild von der „neuen Prophetie" in ihrem ursprünglichen Auftreten, welches wesentlich ergänzt wird durch die bei Epiphanius und sonst aufbewahrten Aussprüche des Montanus und seiner Genossinnen[999]). Als unter Kaiser M. Aurelius die Christen schärfer als zuvor verfolgt wurden, trat gegen 172 in dem mysischen Flecken Ardabau ein neubekehrter Priester auf mit demselben Enthusiasmus, in welchem er sich einst entmannt hatte, mit fremdartiger Rede, d. h. Glossolalie. Offenbar mit Rücksicht auf das nahe Weltende verkündigte er die Auflösung von Ehen, die Abhaltung von Fasten, Pepuza und Tymion in Phrygien

---

προφήτης (*ἡ προφῆτις* var. l.) *τὰς ληστείας τῷ μάρτυρι, ἢ ὁ μάρτυς τῷ προφήτῃ* (*τῇ προφήτιδι* var. l.) *τὰς πλεονεξίας; εἰρηκότος γὰρ τοῦ κυρίου ‚Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μήτε ἄργυρον μήτε δύο χιτῶνας* (Matth. X, 9), *οὗτοι πᾶν τοὐναντίον πεπλημμελήκασι περὶ τὰς τούτων τῶν ἀπηγορευμένων κτήσεις. δείξομεν γὰρ τοὺς λεγομένους παρ' αὐτοῖς προφήτας καὶ μάρτυρας μὴ μόνον παρὰ πλουσίων, ἀλλὰ καὶ παρὰ πτωχῶν καὶ ὀρφανῶν καὶ χηρῶν κερματιζομένους. — δεῖ γὰρ τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τοῦ προφήτου· ἀπὸ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ ξύλον γινώσκεται* (Matth. VII, 20). *ἵνα δὲ τοῖς βουλομένοις τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον ᾖ γνώριμα, κέκριται ὑπὸ Αἰμιλλίου Φροντίνου ἀνθυπάτου ἐν Ἐφέσῳ, οὐ διὰ τὸ ὄνομα, ἀλλὰ δι' ἃς ἐτόλμησε ληστείας, ὢν ἤδη παραβάτης. — ὃν ὁ προφήτης* (*ἡ προφῆτις* var. l.) *συνόντα πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ, τοῦτον ἐλέγχοντες ἡμεῖς δι' αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπόστασιν ἐξελέγχομεν τοῦ προφήτου.*

998) Bei Eusebius KG. V, 18, 11: *ἐὰν ἀρνῶνται δῶρα τοὺς προφήτας αὐτῶν εἰληφέναι, τοῦτο ὁμολογησάτωσαν, ὅτι ἐὰν ἐλεγχθῶσιν εἰληφότες, οὐκ εἰσὶ προφῆται, καὶ μυρίας ἀποδείξεις τούτων παραστήσομεν. ἀναγκαῖον δὲ ἐστι πάντας καρποὺς δοκιμάζεσθαι προφήτου. προφήτης, εἰπέ μοι, βάπτεται; προφήτης στιβίζεται; προφήτης φιλοκοσμεῖ; προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; προφήτης δανείζει; ταῦτα ὁμολογησάτωσαν πότερον ἔξεστιν ἢ μή, ἐγὼ δὲ ὅτι γέγονε παρ' αὐτοῖς δείξω.*

999) Zusammengestellt von Fr. Münter, Effata et oracula Montanistarum, Hafniae 1829, Bonwetsch a. a. O. S. 197—200.

als das Jerusalem, wo das Volk Gottes versammelt werden solle. Montanus war aber auch praktisch genug, um für das Bestehen seines Anhangs die Geldverhältnisse zu ordnen und seine Prediger zu besolden. Er sprach, wie die alten Propheten, im Namen Gottes, als christlicher Prophet auch im Namen Christi, namentlich aber im Namen des in dem Johannes-Evangelium verheissenen Parakleten.

Μοντανοῦ προφητεία.

1. Didymus Alex. de trin. III, 41 p. 445: *Μοντανὸς γάρ, φησίν, εἶπεν ,Ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος.*

2. Epiphanius Haer. XLVIII, 4: *εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν. ,Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.* 5

3. Epiphanius Haer. XLVIII: (Montanus) *λέγει γὰρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ· ,Τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γάρ', φησίν, ,ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν λάμψουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην'.* 10

4. Epiphanius Haer. XLVIII, 11: *ἔτι δὲ προστίθησιν ὁ αὐτὸς Μοντανὸς οὕτω λέγων· ,Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ'.* 15

5. Epiphanius Haer. XLVIII, 11: *εἶτα πάλιν φησὶ τὸ ἐλεεινὸν ἀνθρωπάριον Μοντανός ὅτι ,οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον'.* 20

Μοντανοῦ ᾠδαί.

6. Anastasius presbyter in libro: *χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν* apud A. Mai scriptorum veterum nov. collect. Tom. VII, p. 69: *Μοντανοῦ ἐκ τῶν ᾠδῶν· ,Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται ἀνόμοια καὶ διάφορα πράττων'.* 25

L. 1. *προφητεία*, cf. l. 8. 26. *γένητο* mendose Bonwetsch.

Wenn Bruchstück 1 ein wirklicher Ausspruch des Montanus, nicht bloss eine Wiedergabe seiner Ansicht ist, so ist der Sinn weder, dass Montanus selbst Vater, Sohn und Paraklet sein wollte, noch dass Vater, Sohn und Paraklet eine unterschiedslose Einheit darstellen sollten. Montanus wollte vielmehr nur im Namen des Vaters, des Sohnes und des Paraklet reden[1000]). Den von Gott besprachten Menschen vergleicht er ja mit einer Lyra und dem Plektron. Der Mensch schläft, die Gottheit wacht, der Herr bringt Menschenherzen ausser sich und giebt ein Herz den Menschen (Bruchst. 2). Der allmächtige Gott verweilt in Menschen (Bruchst. 4), in welche er selbst herabkommt (Bruchst. 5). Christus aber hat durch die Fleischwerdung seine Natur und Wirksamkeit so wenig geändert, dass beide vorher und nachher dieselben geblieben sind[1001]). Wir haben hier schon die drei Offenbarungsstufen des Montanismus: Gesetz, Evangelium neue Prophetie, durch welche sich die unveränderte Einheit Christi hindurchzieht. Das Ziel ist eine herrliche Vollendung, in welcher der Glanz des Gerechten hundertfach die Sonne, der Glanz der geringen Seligen hundertfach den Mond übertrifft.

Die Aussprüche der Prisca schliessen sich ergänzend an.

7. Tertullianus de resurr. carn. 11: De quibus luculenter et paracletus per prophetidem Priscam: Carnes sunt et carnem oderunt.

8. Tertullianus de exhort. cast. 10: item per sanctam
5 prophetidem Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. purificantia enim concordat, ait, et visiones vident et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.

9. Epiphanius Haer. XLIX, 1: *φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ κατὰ*
10 *Φρύγας, εἴτ' οὖν Πρισκιλλιανοί, ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυίντιλλαν ἢ Πρίσκιλλαν, οὐκ ἔχω ἀκριβῶς λέγειν, μίαν δὲ ἐξ αὐτῶν, ὡς*

1000) Vgl. meine Glossolalie S. 102 f. 118 f.

1001) Bruchst. 6 setzt keineswegs, wie Bonwetsch a. a. O. S. 56, 1. 197 behauptet, schon die monophysitischen und wohl auch die monotheletischen Streitigkeiten voraus, s. Anm. 518. 764.

προεῖπον, ἐν τῇ Πεπούζῃ κεκαθευδηκέναι, καὶ τὸν Χριστὸν προσεληλυθέναι συνυπνωκέναι τε αὐτῇ τούτῳ τῷ τρόπῳ, ὡς ἐκείνη ἀπατωμένη ἔλεγεν· 15

Ἐν ἰδέᾳ, φησί, γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον, καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.

Ausspruch 7 wird den Sinn haben, für welchen ihn Tertullianus anführt, nämlich, dass die gnostischen Leugner der Auferstehung des Fleisches selbst in Denken und Leben Fleisch sind. Ausspruch 8 scheint einen Gegensatz gegen den Klerus oder gegen sich überhebende Diener der Kirche zu enthalten. Ein heiliger Diener weiss Heiligkeit zu üben. Reinheit schafft Einheit anstatt klerikaler Zwietracht, und die einigen reinen Diener sehen Gesichte, hören mit demüthig niedergeschlagenem Angesichte offenbare Himmelsstimmen, ebenso heilbringend als verborgen. Ausspruch 9 lässt in bedenklicher Weise Christum, wenn auch in weiblicher Gestalt, mit der Prophetin (vielleicht Quintilla) zusammenschlafen und Pepuza für den heiligen Ort erklären, wo das himmlische Jerusalem herabkommen soll.

Von Aussprüchen der Maximilla sind folgende erhalten:

10. Epiphanius Haer. XLVIII, 12: εὐθὺς γὰρ αὕτη ἡ Μαξίμιλλα — τί λέγει; ‚Ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούετε‘.

11. Epiphanius Haer. XLVIII, 13: φάσκει δὲ πάλιν ἡ αὐτὴ Μαξίμιλλα — ὅτι ‚ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου 5 καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστήν, μηνυτήν, ἑρμηνευτήν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ.

12. Presbyter apud Euseb. HE. V, 16, 17 (cf. not. 956): Διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων. οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι 10 καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις.

13. Epiphanius Haer. XLVIII, 2: φάσκει γὰρ ἡ λεγομένη παρ᾽ αὐτοῖς Μαξίμιλλα ἡ προφῆτις ‚ὅτι‘, φησί, ‚μετ᾽ ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια‘.

14. Presbyter apud Euseb. HE. V, 16, 18 (cf. not. 950): 15 πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας προεμαντεύσατο (Maximilla).

Die Maximilla trat auf mit dem Bewusstsein, dass Christus aus ihr rede (Bruchst. 10). Sie wollte von dem Herrn abgesandt sein, wollend und nicht wollend, die Gnosis Gottes zu lernen (Bruchst. 11). Wie ein in den Schafstall der Kirche eingedrungener Wolf angefeindet (Bruchst. 12), hatte sie das Bewusstsein, Wort, Geist und Kraft, ja die letzte Prophetin zu sein, da nach ihr Kriege und Unruhen, alsdann die Vollendung eintreten werde (Bruchst. 13. 14).

Fernere Aussprüche der neuen Prophetie ohne Angabe der Propheten oder Prophetinnen finden wir bei Tertullianus:

15. adv. Prax. 8: protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radius fruticem et fons fluvium et sol radium.

16. adv. Prax. 30: hic (filius dei) interim acceptum a
5 patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et *οἰκονομίας* interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admiserit, et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum christi-
10 anum sacramentum.

17. adv. Marcion. I, 29: spiritalis ratio paracleto auctore defendit unum in fide matrimonium praescribens.

18. de pudicitia 21: ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non
15 faciam, ne et alia delinquant.

19. de fuga in persecut. 9: spiritum vero si consulas, quid magis sermone illo (1 Ioan. IV, 18) spiritus probat? namque omnes paene ad martyrium exhortatur, non ad fugam, ut et illius commemoremur: Publicaris, inquit, bonum tibi est;
20 qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in domino. ne confundaris, iustitia te producit in medium. quid confunderis laudem ferens? potestas fit, cum conspiceris ab hominibus. sic et alibi: Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire. sed in martyriis, uti glorificetur
25 qui est passus pro vobis. de anima 55: si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis.

20. de fuga in persec. 11: si et spiritum quis agnoverit, audiet fugitivos denotantem.

21. adv. Marcion. III, 24: et qui apud fidem nostram est 30 novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis (Hierusalem caelestis) ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit. denique proxime expunctum est orientali expeditione.

L. 18. exhortatur edd., exhortantur ABa et Bonwetsch l. l. p. 198.

Was Celsus bei Origenes c. Cels. VII, 9 über Wahrsager in Phönikien und Palästina mit dem Vorgeben: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον bemerkt, wird schwerlich mit Ritschl (altkathol. Kirche, 2. A. S. 490) auf den Montanismus zu beziehen sein. Bruchst. 15. 16 bezeugen die rechtgläubige Dreieinigkeitslehre der Montanisten. Bruchst. 17 verbietet die zweite Ehe. Bruchst. 18 behauptet die Macht der Kirche, (den Gläubigen in einer zweiten Busse) Sünden zu vergeben, von welcher aber kein Gebrauch gemacht werden soll. Aus Tertullian's Schrift de pudicitia (besonders c. 1. 12. 19) erfahren wir, dass die Montanisten als Todsünden oder unverzeihliche Sünden nicht bloss Götzendienst und Mord, wie die Katholiken, sondern auch Fleischessünden moechia et fornicatio, betrachteten. Bruchst. 19. 20 mahnen zu furchtlosem Märtyrertode. Zahlreicher Märtyrer konnten sich die Montanisten rühmen (s. Anm. 995). Bruchst. 21 kündigt eine Vorerscheinung des himmlischen Jerusalem an.

Propheten hatte die Kirche wohl von Anfang an gehabt, ohne mit ihnen zu zerfallen. Propheten und Bischöfe zugleich waren noch Polykarpus von Smyrna[1002]) und Melito von Sardes[1003]). Woher der Bruch dieser neuen Propheten mit der Kirche? Die Form der neuen Prophetie allein erklärt den

---

[1002]) Martyrium Polycarpi 16: ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.

[1003]) Polykrates von Ephesus (bei Eusebius KG. V, 24, 5) nennt Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον. Hieronymus de vir. illustr. 24: Huius (Melitonis) elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in VII libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum [catholicorum] prophetam putari.

Bruch nicht, da die Ekstase vor dem Auftreten Montan's kirchlich noch gar nicht beanstandet ward[1004]). In dieser Hinsicht war die Prophetie Montan's, in welcher man den früheren Kybele-Priester nicht verkennen kann, nur eben hochekstatisch. Inhaltlich griff die neue Prophetie Montan's allerdings in die dem Kirchenamte zustehende Verwaltung ein, wenn sie Fasten anordnete, ja sie verstiess geradezu gegen das kirchliche Herkommen, wenn Montanus ohne weiteres Auflösung von Ehen verkündigte, und richtete ein eigenes Kirchenwesen ein durch Eintreibung von Geldern und Besoldung von Predigern (s. Anm. 991). Aber auch dieser Anstoss weist eben auf eine neue Lehre zurück, welche nichts andres sein kann, als die von Hippolytus hervorgehobene Behauptung einer neuen Periode göttlicher Offenbarung durch den verheissenen, jetzt gekommenen Parakleten (s. o. S. 572 f.). Neu war die Behauptung, dass die Fülle des h. Geistes noch nicht durch die Apostel, nicht einmal durch Christus selbst, sondern erst durch Montanus und Genossinnen gekommen sei, oder dass erst seitdem die Zeit der eigentlichen Charismen begonnen habe. Wie die Gnosis häretisch ward durch die Lostrennung einer überweltlichen Gottheit von den weltlichen Mächten, so ward die Prophetie schismatisch durch ihre Losreissung von der evangelischen, durch die Apostel bewahrten Offenbarung. Das montanistische Schisma ist nicht erst durch die parakletischen Anordnungen auf dem Gebiete der kirchlichen Zucht und Verfassung entstanden, sondern, worin Schwegler (a. a. O. S. 15 f.) mit Hippolytus zusammentrifft, durch die Grundansicht von dem Parakleten als dem letzten und höchsten Offenbarungsprincip, welchem alle kirchliche Ordnung sich zu fügen habe. Die neue Prophetie wollte keineswegs bloss Reaction sein, sondern gar ein Fortschritt über das apostolische Christenthum und musste mit dem Kirchenamte, welches eben auf der Nachfolge der Apostel beruhte, von vorn herein in Widerstreit gerathen. Selbst Ter-

---

1004) Was Bonwetsch (a. a. O. 63 f.) in dieser Hinsicht gegen Ritschl (altkathol. K. 2. A. S. 471 f.) vorbringt, kann nicht überzeugen. Vgl. auch meine Glossolalie S. 101 f.

tullianus, welcher doch die neue Prophetie innerhalb der apostolisch-katholischen Kirche wahren wollte und die apostolische Nachfolge der Bischöfe entschieden anerkannte, bestätigt diese Wurzel des montanistischen Schisma. Der Paraklet soll ja aufgehoben haben, was Paulus, ja Christus noch gestattete[1005]. Auf die Kindheit von Gesetz und Propheten, die Jugend des Evangeliums folgt die männliche Reife des Parakleten, welchem auch die kirchliche Gewohnheit zu weichen hat[1006]. Der Paraklet schien mit seinen Neuerungen gegen die katholische Ueberlieferung zu verstossen und zuwider der leichten Last des Herrn die Christen zu überbürden[1007]. Um so weniger konnte das Kirchenamt und die Mehrheit der Gemeinde auf diese Neuerungen eingehen. Aber die Wurzel des ganzen Schisma war der Streit um die kirchliche Souveränetät. Nicht als Prophetie an sich zerfiel die montanistische Bewegung mit der Grosskirche, sondern als eine neue, über das Evangelium und die apostolische Kirchenordnung hinausgehende Prophetie, welche die Souveränetät des Parakleten dem Amte und Herkommen der Kirche gegenüberstellte. Da-

---

[1005]) De monogamia 14: si enim Christus abstulit quod Moyses (Deut. XXIV, 1) praecepit, quia ab initio non fuit sic (Matth. XIX, 8), nec sic ideo ab alia venisse virtute reputabitur Christus, cur non et paracletus abstulerit quod Paulus indulsit (secundum matrimonium), quia et secundum matrimonium ab initio non fuit, nec ideo suspectus habendus sit, quasi spiritus alienus, tantum ut deo et Christo dignum sit quod superducitur. — regnavit duritia cordis usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis usque ad paracletum. nova lex abstulit repudium (habuit quod auferret), nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris. — et quousque infirmitas ista impudentissima in expugnando meliora perseverabit? tempus eius, donec paracletus operaretur, fuit, in quem dilata sunt a domino quae tunc sustineri non poterant. Gleichwohl kann Tertullianus c. 3 behaupten: nihil novi paracletus inducit.

[1006]) De virgin. vel. 1: iustitia — primo fuit in rudimentis, natura deum metuens, dehinc per legem et prophetas efferbuit in iuventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem. — hunc qui receperunt veritatem consuetudini anteponunt.

[1007]) De monogam. 2 beginnt mit der Frage: an capiat paracletum aliquid tale docuisse, quod aut novum deputari possit adversus catholicam traditionem aut onerosum adversus levem sarcinam domini.

her lief auch die „neue Prophetie“, wie die Gnosis, in eine Ueberhebung der Pneumatiker über die Psychiker (vgl. Schwegler a. a. O. S. 48 f.), der Gemeinde des Parakleten über „den verworrenen Haufen von Gläubigen“[1008]) in der bestehenden Kirche aus.

Der Montanismus musste von vorn herein das Bestreben haben, eine eigene Gemeinde des Paraklet zu stiften. Montanus selbst hat nicht bloss für Eintreibung von Geldern und Besoldung von Predigern gesorgt, sondern auch Pepuza und Tymion für Jerusalem oder für den Vorort erklärt (s. o. S. 568), und nicht umsonst den Alkibiades und den Theodotos um sich gehabt, wie die Maximilla ihren Themison (s. Anm. 985), die Prophetin oder der Prophet des Apollonius den Alexander (s. Anm. 997). So standen auch später den Patriarchen von Pepuza zunächst die *Κοινῶνες* oder *Κοινωνοὶ* zur Seite, erst an dritter Stelle folgten die Bischöfe (s. Anm. 977). Dem Patriarchen als dem Nachfolger des Montanus und seinen „Genossen“ war der Episkopat entschieden untergeordnet, wogegen der katholische Episkopat seine Ueberordnung über alle prophetischen Erscheinungen innerhalb der Kirche behauptete.

Die montanistische Grundansicht von dem Parakleten war von Hause aus so ausgedrückt, dass dessen fester Unterschied von Vater und Sohn weggedeutet werden konnte. Die ältesten Montanisten hätten jedoch das Zeugniss völliger Rechtgläubigkeit in der Dreieinigkeitslehre nicht erhalten können, wenn sie hierin mit dem Antimontanisten Praxeas (s. Anm. 957) einverstanden gewesen wären. Die patripassianische Umdeutung der Lehre von Vater, Sohn und Paraklet blieb jedoch nicht aus. Hippolytus II sagt sie bereits einer Abzweigung der Kataphryger nach, ebenso noch Theodoret. Didymus und Hieronymus lassen dagegen die patripassianische Ansicht bei den Montanisten schon allgemein sein, was auf keinen Fall ursprünglich war.

Der Gegensatz des Montanismus gegen den Katholicismus war wohl in gewisser Hinsicht der Gegensatz des Urchristenthums gegen eine fortschreitende Verweltlichung der Kirche.

[1008]) Tertullianus de fuga in persecut. 1.

Aber die Strenge der Kirchenzucht sollte doch nicht bloss eine Herstellung des Ursprünglichen, sondern vielmehr eine Verschärfung des Parakleten im Angesichte der nahen Vollendung sein. Urchristlich ist an dem Montanismus die Erwartung der nahen Vollendung mit dem tausendjährigen Reiche, und die Bekämpfung dieser Erwartung durch den antimontanistischen Cajus von Rom, welcher bis zu völliger Verwerfung der Johannes-Apokalypse fortschritt (s. o. S. 571 f.), erscheint als ein Bruch mit dem Urchristenthum. Andrerseits war doch auch jene Erwartung selbst in der kataphrygischen Fassung ein Bruch mit dem Urchristenthum, welches von der evangelischen und apostolischen Zeit die Zeit der Vollendung noch gar nicht als einen eigenen Zeitraum unterschied. Urchristlich ist an dem Montanismus der Gegensatz gegen den monarchischen Episkopat an der Spitze der Gemeinden. Aber mit seiner Monarchie der Propheten in der Kirche und mit seiner entsprechend gestalteten Kirchenverfassung ist auch der Montanismus über das Urchristenthum hinausgegangen. Montanismus und Katholicismus verhalten sich überhaupt nicht bloss, wie Reaction und Fortschritt, sondern stellen beide in ihrer Art denselben Ausgang des Urchristenthums dar. Auf der einen Seite die neue Kirche der zu Ende gehenden, auf der andern die thatsächlich neue Kirche der fortbestehenden Welt, dort schon die schliessliche Ausrottung des Unkrauts aus dem Weizenacker des Himmelreichs, hier die möglichste Anfüllung des Netzes des Himmelreichs mit guten und schlechten Fischen ohne gehörige Auslese. Jerusalem als die Metropolis der Christenheit ward auf beiden Seiten verlegt, dort nach Pepuza, hier, wie schon die Geschichte des Montanismus lehrt, thatsächlich nach Rom.

c. Der Kampf um die Johannes-Schriften.

Das Johannes-Evangelium, auf dessen Verheissung des Parakleten schon Montanus sich gestützt haben muss, ward, wie Irenäus bezeugt (s. o. S. 563 f.), von manchen Gegnern der neuen Prophetie verworfen, wie es denn auch in dem Muratorianum unverkennbar gegen einen verbreiteten Widerspruch noch vertheidigt wird (s. m. Einleitung in das NT. S. 101 f.).

Die Johannes-Apokalypse wird erst durch den antimontanistischen Cajus von Rom, sogar als eine Fälschung der Gnostikon Kerinth, verworfen (s. m. Einleitung in das NT. S. 109, 3). Seitdem erhielt sich ein Widerspruch gegen die Johannes-Schriften überhaupt. Hippolytus ward bereits veranlasst zu einer Schrift *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*. Daher bei Philaster haer. 60 Häretiker, welche das Evangelium und die Apokalypse des Johannes als Fälschungen Kerinth's verwarfen (s. Anm. 698). Bei Epiphanius Haer. LI. erscheinen diese Gegner der Logos-Schriften als *Ἄλογοι*. Lipsius (II, 101 f.) hat die scharfsinnige Vermuthung durchgeführt, dass die Aloger des Epiphanius eben die in jener Schrift des Hippolytus abgewehrten Gegner sein werden, welche er mit den monarchianischen Theodotianern zusammenbringt. Diese Ansicht hat, wenn auch im Einzelnen manches zweifelhaft bleibt, im Allgemeinen hohe Wahrscheinlichkeit für sich. Nach Epiphanius c. 33 wandten einige Aloger gegen Offbg. Joh. 2, 18 ein, dass in Thyatira gar keine Christengemeinde sei, was Epiphanius für seine Zeit als nicht richtig bezeichnen konnte: *νῦν δὲ διὰ τὸν Χριστὸν ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ μετὰ χρόνον ρις΄ ἐτῶν ἔστιν ἡ ἐκκλησία καὶ αὔξει, καὶ ἄλλαι τινὲς ἐκεῖσε τυγχάνουσι· τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας. διὸ καὶ ἐσπούδασε τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποκαλύψαι ἡμῖν, πῶς ἤμελλε πλανᾶσθαι ἡ ἐκκλησία μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς· ὃς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ ἑβδομήκοντα*[1009]) *τρισὶν ἔτεσιν, ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει. — φημὶ δὲ περὶ Πρισκίλλης καὶ Μαξιμίλλης καὶ Κυϊντίλλης, ὧν ἡ ἀπάτη οὐ λέληθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ προεθέσπισε προφητικῶς ἐν τῷ στόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου πρὸ κοιμήσεως αὐτοῦ προφητεύσατος ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος καὶ ἀνωτάτω, ὅτε εἰς τὴν Πάτμον νῆσον ὑπῆρχεν.* Unter K. Claudius (41—54) soll Johannes Offbg. 2, 18 f. prophetisch das Auftreten montanistischer Prophetinnen in Thyatira dar-

---

[1009]) So hat Dan. Völter (Z. f. w. Th. 1884. I, S. 26) das gewiss unrichtige *ἐνενήκοντα* wohl berichtigt.

gestellt haben, wie wenn nach 73 Jahren seit der Himmelfahrt des Erlösers (etwa 33), also etwa 106, nach dem Aussterben aller Apostel, freilich nicht schon in dem Anfange der nachapostolischen Zeit, Thyatira durch die Kataphryger verdorben werden sollte. Nach Ablauf von 112 Jahren, also 218, was auf Hippolytus zutrifft, bestehe wieder eine rechte Gemeinde in Thyatira. Was die Gegner der Johannes-Schriften von Gründen vorbrachten, gehört nicht hierher.

7. Die Quartadecimaner.

Die Frage über die Herkunft des vierten Evangeliums von dem Apostel Johannes soll wohl auf die Erforschung des Quartadecimanismus keinen Einfluss ausüben, ist aber an dem Ergebniss wesentlich betheiligt[1010]).

Irenäus hat sich nicht bloss als Friedensmann in dem grossen Paschastreite vernehmen lassen, dessen nächstes Vorspiel ihn zu einer eigenen Schrift gegen Blastus veranlasste (s. o. S. 448 f.), sondern eben in seinem Friedensworte auch die Vorgeschichte des Streites zum guten Theile vorgetragen. Paulus behauptete mit der Aufhebung des Gesetzes nach seinem Buchstaben für die Gläubigen auch die Nichtbeobachtung (das *μὴ τηρεῖν*) der jüdischen Festzeiten (Gal. 4, 10), also auch des Paschafestes, und gestattete solche Feier nur noch in christlicher Gesinnung schwachen Judenchristen (Röm. 14, 6). Die ganze Bedeutung des Paschaopfers war für ihn ja erfüllt durch den Opfertod Christi als des wahren Pascha (1 Kor. 5, 7). Dagegen hat gerade in Asien, wo Paulus die Einführung jüdischer Festzeiten in seine galatischen Gemeinden entschieden abgewehrt hatte, der Urapostel Johannes die festliche Begehung des 14. Nisan eingeführt[1011]).

[1010]) Für das Folgende kann ich verweisen auf meine Schrift: der Paschastreit der alten Kirche 1860 und deren Vertheidigung gegen G. E. Steitz (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1861. I, S. 102 f.) in Z. f. w. Th. 1861. III, S. 285—318, wie gegen E. Schürer (de controversiis paschalibus secundo post Chr. a. saeculo exortis, 1869) in Z. f. w. Th. 1870. II, S. 171—180.

[1011]) Polykarpus von Smyrna hat, wie Irenäus bei Eusebius

Dem urapostolischen, insbesondere johanneischen τηρεῖν, welches der unmittelbare Johannesjünger **Polykarpus** von Smyrna, Asiens allverehrtes Kirchenhaupt, behauptete, konnte der römische Aniketos nur ein durch seine Vorgänger seit Xystos oder Sixtus I (etwa 115—125) vertretenes μὴ τηρεῖν gegenüberstellen (bei Eusebius KG. V, 24, 14. 16). Das römische μὴ τηρεῖν bestand aber nicht mehr in der ursprünglich paulinischen Nichtbeobachtung von Festzeiten überhaupt, sondern, wie die Folgezeit lehrt, in blosser Nichtbeobachtung des 14. Nisan selbst, wogegen man nach dem 14. Nisan oder nach dem ersten Vollmonde seit der Tagundnachtgleiche des Frühlings den ersten Wochentag des Leidens Jesu oder Freitag als die christliche τεσσαρεσκαιδεκάτη besonders feierlich beging und das Fasten zum Andenken des Leidens erst an dem folgenden Wochentage der Auferstehung Jesu oder Sonntage durch eine hochfeierliche Eucharistie beschloss. Bei dieser Jahresfeier, welche den jüdischen Monatstag nur als terminus a quo beibehielt und den Wochentag des Leidens Jesu festhielt, zeugt schon der Name des μὴ τηρεῖν für den Ursprung aus paulinisch-heidenchristlicher Nichtbeobachtung der jüdischen Festzeiten. Völlig missverstanden ward sie, wie jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, durch K. L. **Weitzel**[1012]), welcher in ihr die urapostolische, streng traditionelle Feier der Leidenswoche finden wollte. Wir haben hier vielmehr die Bildung einer christlichen Jahresfeier, welche den jüdischen, an den Monatstag gebundenen Festtag des Pascha-Opfers und -Mahls nur noch als Ostergrenze gelten lässt und das allwöchentliche Gedächtniss des Leidensfreitags zu Grunde legt. Ziemlich aufgegeben ist auch schon die nach **Nean-**

KG. V, 24, 16 dem römischen Bischofe Victor vorhält, bei seinem Besuche in Rom 155 dem römischen Bischofe Aniketos gegenüber seine Beobachtung des 14. Nisan feierlich auf den Vorgang des Johannes und der übrigen (Ur)apostel, mit welchen er einst verkehrt hatte, gestützt. Ebenso berief sich Polykrates von Ephesus bei Eusebius KG. V, 24, 2. 3 gegen den römischen Bischof Victor feierlich auf die grossen Gestirne Asiens vor allem auf die (Ur)apostel Philippus und Johannes, welchen er den Polykarpus von Smyrna u. s. w. anschliesst.

[1012]) Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, 1848.

der's Vorgang von Weitzel durchgeführte, dann von G. E. Steitz[1018]) zuversichtlich verfochtene Auffassung des johanneisch-asianischen τηρεῖν als einer rein christlichen, durch Johannes im besten Einklange mit Paulus und mit dem vierten Evangelium eingeführten Feier des Erlösungstodes am 14. Nisan, welche grundverschieden sei von einer daneben bestehenden jüdisch-christlichen Feier des 14. Nisan als des gesetzlichen Festtages. Schürer und fast alle Urtheilsfähigen haben die Unhaltbarkeit solcher Unterscheidung katholischer und ebionitischer Quartadecimaner eingesehen. Was war es denn aber, worüber Polykarpus und Aniketos sich 155 in Rom nicht zu einigen vermochten? Der Gegensatz des urapostolischen, immer noch zum Theil an den Gesetzesbuchstaben gebundenen Christenthums, welches den 14. Nisan mit allen älteren Evangelien als den Tag des Abschiedspaschamahls Jesu durch eine hochheilige Eucharistie feierte und des hierin von Paulus ausgegangenen Heidenchristenthums, welches noch in einer Jahresfeier des Leidens Jesu das Zusammentreffen mit dem jüdischen Monatstage mied, dann auch in dem vierten Evangelium seinen Ausdruck fand. Der Gegensatz zwischen dem Apostel Johannes und dem nach ihm genannten Evangelium soll nun aber um jeden Preis fern gehalten werden. Schürer hat desshalb mit vielfacher Zustimmung behauptet: das Pascha, über welches man so hitzig und anhaltend gestritten hat, sei gar nichts weiter gewesen, als das heilige Mahl, welches die Quartadecimaner nun einmal nur am Abend des 14. Nisan, die Antiquartadecimaner nur an einem Sonntage als das Sacrament der Auferstehung feiern wollten. Daran, dass der Abend des 14. Nisan die Zeit des gesetzlichen Paschamahls und des Abschiedsmahls Jesu war, haben weder Polykarpos noch Aniketos gedacht, als sie sich bloss in dieser Hinsicht nicht einigen konnten. Nur weil es Johannes und andere Urapostel so gehalten haben, wollte Poly-

[1018]) Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier, theol. Stud. und Krit. 1856. IV, S. 721—809 und in zahlreichen Aufsätzen, deren letzter: Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte um die Mitte des 2. Jahrh. Jahrb. f. deutsche Theologie 1861. I, S. 102 f.

karp das heilige Mahl am Abend des 14. Nisan, nur weil es gegen 40 Jahre in Rom so gehalten war, wollte Aniketos das Abendmahl an einem Sonntage gehalten wissen. So eigensinnig sollen schon bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die beiden ersten Häupter der Christenheit über das Liebesmahl des Christenthums gestritten haben!

Reiner Eigensinn müsste es bei Schürer's Ansicht auch gewesen sein, als um 170 in Laodicea, wie der quartadecimanische Melito von Sardes bei Eusebius KG. IV, 26, 3 seine Schrift über das Pascha begann, die Asianer selbst über das Pascha lebhaft stritten.

Eusebius HE. IV, 26, 3: *ἐν μὲν οὖν τοῖς περὶ τοῦ πάσχα τὸν χρόνον, καθ' ὃν συνέταττεν* (Melito), *ἀρχόμενος σημαίνει ἐν τούτοις·*

Ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα.

L. 4. *Σερουιλλίου* sel *Σερουιλίου* Eusebii codd. graeci, *Σεργίου* Rufinus, cf. quae disserui in libero: Der Paschastreit p. 252, 1.

Mit den mündlichen Verhandlungen zu Laodicea war es nicht abgethan. Nachdem der quartadecimanische Melito den Streit in seiner Schrift fortgesetzt hatte, trat auch der antiquartadecimanische wie antimontanistische Apollinaris von Hierapolis mit einem Buche über das Pascha hervor, in welchem er die Gegner, die Mehrheit der Kirchen Asiens, wohl streitsüchtig nennt, aber keineswegs auf dem blossen Monatstage ohne Rücksicht auf das Gesetz und die evangelische Geschichte bestehen lässt.

Chron. pasch. p. 13, 14. ed. Bonn.: *καὶ Ἀπολλινάριος δὲ ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς Ἀσίας, ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποστολικῶν χρόνων γεγονὼς ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ τὰ παραπλήσια ἐδίδαξε λέγων οὕτως·*

5 *Εἰσὶ τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες (ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται), καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν. καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω*

λέγειν, ὡς νενοήκασιν. ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις 10
αὐτῶν, καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ γέγραφεν οὕτως·

Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη,
ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ὁ
κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας 15
ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος
καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς
αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα (Ioan. XIX, 34),
λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπι-
τεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.

Apollinaris sagt ausdrücklich, was Schürer nicht würdigt, dass die Quartadecimaner den 14. Nisan als den Tag feierten, an dessen Abend der Herr das Paschalamm mit den Jüngern ass, worauf er am 15. Nisan gekreuzigt ward[1014]), und dass sie sich für diese Ansicht auf das Matthäus-Evangelium beriefen. Wenn Apollinaris diese Ansicht „nicht übereinstimmend mit dem Gesetze" nennt, so hat er offenbar nach dem Johannes-Evangelium das Zusammentreffen des Erlösungstodes mit dem gesetzlichen Pascha-Opfer im Sinne, wie er den Quartadecimanern denn auch die Folgerung eines Widerspruchs der Evangelien gegen einander, der synoptischen gegen das johanneische, vorhielt. Der quartadecimanischen Ansicht, dass der 14. Nisan nach Matthäus der Tag des Abschiedspaschamahls Jesu sei, stellt er dann nach dem Johannes-Evangelium die Behauptung gegenüber, dass der 14. Nisan vielmehr der Tag des Erlösungsopfers sei, an dessen Abend der Herr, anstatt noch das Abschieds-Paschamahl gehalten zu haben, schon begraben war. Alles zielt darauf hin, der quartadecimanischen Feier des Abschieds-Paschamahls Jesu die Wurzeln abzuschneiden.

[1014]) Es richtet sich selbst, wenn Schürer (l. l. p. 26) bemerkt: „neque enim id e Polycratis et Apollinarii verbis colligi potest, Quartodecimanos celebrationem suam instituisse in memoriam ultimae Iesu Christi coenae, sed id tantum, eos, cum iam controversia inter ipsos ceterosque esset exorta, domini exemplum protulisse, quippe qui ipsorum consuetudinis nobilissimus esset auctor ac defensor."

Die schriftliche Fehde zwischen den Bischöfen von Sardes und Hierapolis veranlasste auch den alexandrinischen **Clemens** zu einer eigenen Schrift über das Pascha[1015]), aus welcher uns wenigstens so viel erhalten ist, dass die Grundansicht der Quartadecimaner, am 14. Nisan sei das Abschieds-Paschamahl des Herrn zu feiern, weiter bestätigt wird.

Chron. pasch. p. 14. 15: *Ἀλλὰ καὶ Κλήμης ὁ ὁσιώτατος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας γεγονὼς ἱερεύς, ἀνὴρ ἀρχαιότατος καὶ οὐ μακρὰν τῶν ἀποστολικῶν γενόμενος χρόνων, ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ τὰ παραπλήσια διδάσκει γράφων οὕτως·*

5 *Τοῖς μὲν οὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα· ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος* (Ies. LIII, 7), *αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ', ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ· ,Ποῦ*
10 *θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν* (Matth. XXVI, 17); *ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο· ὅθεν ὁ Ἰωάννης* (XIII, 4 sq.) *ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει.*
15 *πέπονθεν δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων.*

καὶ μεθ' ἕτερα·

Ἀκολούθως ἄρα τῇ ιδ', ὅτε καὶ ἔπαθεν, ἕωθεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τῷ Πιλάτῳ προσαγαγόντες οὐκ
20 *εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἀκωλύτως ἑσπέρας τὸ πάσχα φάγωσι* (Ioan. XVIII, 28). *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά, ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις. τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερι-*

[1015]) Vgl. Eusebius KG. V, 26, 4: *τούτου δὲ τοῦ λόγου* (Melitonis) *μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησιν ἑαυτὸν συντάξαι.* VI, 13, 9: *καὶ ἐν τῷ λόγῳ δὲ αὐτοῦ* (Clementis) *τῷ περὶ τοῦ πάσχα ἐκβιασθῆναι ὁμολογεῖ πρὸς τῶν ἑταίρων, ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων παραδόσεις γραφῇ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι. μέμνηται δὲ ἐν αὐτῷ Μελίτωνος καὶ Εἰρηναίου καί τινων ἑτέρων· ὧν καὶ τὰς διηγήσεις τέθειται.*

ιοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομόθητο προσενεγκεῖν τὸν 25
ρέα.

In Rom ward der Quartadecimanismus um 190 durch den
iechischen, wohl auch montanistischen **Blastos** vertreten,
d Irenäus suchte in einer eigenen Schrift *περὶ σχίσματος*
r drohenden Spaltung vorzubeugen (s. oben S. 448 f.).
ppolytus I lässt den Blastos heimlich den Judaismus ein-
hren wollen, da er das mosaische Gesetz über die Feier des
ischa am 14. Nisan aufrecht erhalten wolle. Die Spaltung
ird aber nicht vermieden, da der römische Bischof Victor
:wa 189—199) nicht bloss mit den römischen Quartadeci-
ınern, wie Blastos, sondern auch mit der quartadecimanischen
ehrheit Asiens, trotz ihrer Berufung auf Urapostel, Polykarp
s. w., die Kirchengemeinschaft aufhob. **Polykrates** von
)hesus vertheidigte an der Spitze seiner Landeskirche das
ırch so viele und angesehene Vorgänger bekräftigte *τηρεῖν*
ν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (d. h.
ıch Matthäus und den älteren Evangelien) zu gleicher Zeit,
ənn das jüdische Volk den Sauerteig beseitigt (bei Eusebius
G. V, 24, 6). Vergebens trat Irenäus an der Spitze des
ıristlichen Galliens in seinem Schreiben an Victor (bei Euse-
us KG. V, 24, 11—17) für den Kirchenfrieden auf, indem
das *μὴ τηρεῖν* Victor's wohl billigte, aber die bisherige Dul-
ıng des *τηρεῖν* aufrecht erhalten wissen wollte. Wie eigen-
ınig würden da noch am Ende des zweiten Jahrhunderts die
iden Kirchenhäupter Roms und Asiens erscheinen, wenn es
:h um nichts weiter als Wochentag oder Monatstag bei dem
iligen Mahle in der Jahreszeit des Leidens Jesu gehandelt
ıtte! Der grosse Ernst des Streites ist nur dann begreiflich,
ənn es sich auf der einen Seite um Unterdrückung, auf der
dern um Behauptung der urapostolischen Jahresfeier des
enso gesetzlichen wie evangelischen Abschieds-Paschamahls
su in derselben Tageszeit handelte.

Diese Bedeutung der Paschastreitfrage bestätigt **Hippo-
tus I**, aus dessen Syntagma uns noch eine Stelle wörtlich
halten ist.

Chron. pasch. p. 12. 13: *Ἱππόλυτος τοίνυν ὁ τῆς εὐσε-
ίας μάρτυς, ἐπίσκοπος γεγονὼς τοῦ καλουμένου Πόρτου πλη-*

σίον τῆς Ῥώμης, ἐν τῷ πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις συντάγματι ἔγραψεν ἐπὶ λέξεως οὕτως·

5 *Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον. λέγει γὰρ οὕτως· ‚Ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν.' πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα. οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ* 10 *προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.*

καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τοῦ περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα συγγράμματος εἴρηκεν οὕτως·

Οὐδὲ ἐν τοῖς πρώτοις οὐδὲ ἐν τοῖς ἐσχάτοις ὡς οὐκ ἐψεύσατο πρόδηλον, ὅτι ὁ πάλαι προειπὼν ὅτι ‚οὐκέτι φάγομαι τὸ 15 *πάσχα'* (Luc. XXII, 16) *εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα* (Ioan. XIII, 1), *τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ.*

Schürer's Behauptung (l. l. p. 31): verba *διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν οὕτω ποιεῖν* non ad rem et materiam coenae, sed ad diem tantum pertinere, ist geradezu unbegreiflich.

Hippolytus II bestätigt sogar die nomistische Grundlage der quartadecimanischen Paschafeier.

Phil. VIII, 18: *Ἕτεροι δέ τινες φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον, συνιστάνουσι δεῖν τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνὸς φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν, ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ,* 5 *ὑφορώμενοι τὸ γεγραμμένον ἐν νόμῳ* (Num. IX, 13. Deut. XXVII, 26), *ἐπικατάρατον ἔσεσθαι τὸν μὴ φυλάξαντα οὕτως ὡς διαστέλλεται, οὐ προσέχοντες ὅτι Ἰουδαίοις ἐνομοθετεῖτο τοῖς μέλλουσι τὸ ἀληθινὸν πάσχα ἀναιρεῖν, τὸ εἰς ἔθνη χωρῆσαν καὶ πίστει νοούμενον, οὐ γράμματι νῦν τηρούμενον· οἳ μιᾷ* 10 *ταύτῃ προσέχοντες ἐντολῇ οὐκ ἀφορῶσιν εἰς τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ὅτι διαμαρτύρομαι παντὶ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶ τοῦ πάντα τὸν νόμον ποιῆσαι'* (Gal. V, 3). *ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα.*

L. 2. *συνιστάνουσι* edd., *συσταίνουσι* cod. 5. *ὑφορώμενοι* edd., *ὑφορούμενοι* cod. *νόμῳ* em. ed. Gottg., *νόμῳ, ὡς* cod. et ed. pr. 7. *ὡς* add. ed. Gottg., om. cod. et ed. pr. 8. *χωρῆσον* suspicatus est Miller.

Eben desshalb, weil Hippolytus die jüdisch-gesetzliche Grundlage des Quartadecimanismus noch wohl erkannt hat, hielt er auch die Zeit der Paschafeier für so wichtig, dass er von 222 an bis 333 die τεσσαρεσκαιδεκάτας als Ostergrenzen und die Pascha-Sonntage berechnete (s. m. Paschastreit S. 332 f.).

Die beeiferten Rettungsversuche von Weitzel und Steitz haben ebenso wenig als Schürer's indifferente Fassung die Thatsache zu beseitigen vermocht, dass der Quartadecimanismus ein Hauptstück des urapostolischen, insbesondre des johanneischen Christenthums war und dessen Anschluss an das Gesetz wie an die ältere evangelische Ueberlieferung beweist, der Antiquartadecimanismus dagegen eine heidenchristliche Neuerung, welche auch durch die Darstellung des Leidens Jesu in dem Johannes-Evangelium den Sieg erringen sollte.

8. Die Monarchianer.

Als eine Neuerung, als ein Verstoss gegen die ursprüngliche Lehre des Christenthums wie gegen die Monarchie Gottes galt auch die Lehre von einer eigenen Gottheit Christi noch bis zu Anfang des dritten Jahrhunderts in vielen Kreisen. Die göttliche Monarchie konnte aber auf doppelte Weise behauptet werden, entweder mit Ausschluss Christi aus der Gottheit, oder mit Einschluss des Erlösers in die Eine Gottheit. Schon Origenes unterschied bei den Häretikern des zweiten Artikels ausser Ebioniten und Genossen, welche Jesum für einen Sohn Josephs und der Maria erklärten, und den reinen Doketen, welche seine wahre Menschheit leugneten, einerseits Solche, welche ihn für einen blossen Menschen ohne wirkliche Präexistenz hielten, andrerseits Patripassianer, welche seine Gottheit von der des Vaters nur dem Namen nach unterschieden (s. o. S. 43 f.). Die Letzteren werden nun wohl von Tertullianus adv. Praxean c. 10 Monarchiani genannt, und man pflegt jetzt zwei grundverschiedene Arten von Monarchianern zu unterscheiden. Allein es ist gerathener, den Namen der Monarchianer für die Ersteren, welche Christum von der Einen Gottheit ausschlossen, zu gebrauchen und den

unterschiedslosen Einschluss Christi in die Gottheit lieber mit Origenes u. A. als Patripassianismus zu bezeichnen. Schon der falsche Clemens der Homilien legt das höchste Gewicht auf die Monarchie Gottes [1016]), welche die Gottheit des Sohnes ausschliesse. Als Monarchianer dürfen wir wohl diejenigen bezeichnen, welche, ohne noch geradezu Ebionäer zu sein, die strenge Einheit der Gottheit auch dem Sohne gegenüber festhielten.

Schon Hippolytus I. [1017]) nennt einen Theodotos von Byzanz, einen gelehrten Schuster, welcher Christum in einer Verfolgung verleugnet, und in Rom zur Beschönigung seines Falles Christum für einen blossen, aus Mannessamen erzeugten, nur durch Gerechtigkeit Alle übertreffenden Menschen erklärt habe [1018]). Sachlicher giebt den Ursprung dieser Ansicht Hippolytus II an Phil. VII, 9: *πῶς καὶ ὁ Θεόδοτος πεπλάνηται, ἃ μὲν τῶν Ἐβιωναίων ἐρανισάμενος, [ἃ δὲ τοῦ Κηρίνθου].* Phil. VII, 35 fügt zu Kerinth und Ebion noch die Gnostiker hinzu und stellt die Lehre dieses Theodotos gemässigter dar: *τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρός* [1019]), *βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα ὕστερον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν*

[1016]) Hom. III, 3. 9. 10. 59. 61. 62. IX, 2. X, 11. 12. 15. XVI, 1. XIX, 17. Die wahre Religion ist *τὸ μοναρχικὸν φρόνημα* V, 28, die *μοναρχικὴ θρησκεία* VII, 12, wie man auch eine monarchische Seele haben soll II, 42.

[1017]) Pseudo-Tertullianus c. 23, Philaster haer. 50, Epiphanius Haer. LIV, dazu Lipsius I, 235 f.

[1018]) Pseudo-Tertullianus: Doctrinam enim introduxit, qua Christum hominem tantummodo diceret, deum autem illum negaret, [ne add. Lipsius] ex spiritu quidem sancto natum et virgine, sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia prae ceteris nisi sola iustitiae auctoritate. Philaster: docens ita: Communis homo erat, ut omnes homines, Christus. Epiphanius c. 1: *ἐντεῦθεν οὕτως ἑαυτῷ ἐδογμάτισε δόγμα, καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ συσταθέντες Θεοδοτιανοί, ψιλὸν ἄνθρωπον φάσκοντες εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς γεγεννῆσθαι.* Schon Hippolytus c. Noët. 3: *Θεόδοτος (Χριστὸν) ἄνθρωπον συνιστᾶν ψιλὸν βουλόμενος.*

[1019]) Phil. X, 23: *εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν κ[οιν]ὸν ἄνθρωπον πᾶσιν, ἐν δὲ τούτῳ διαφέρειν, ὅτι κατὰ βουλὴν θεοῦ γεγένηται ἐκ παρθένου, ἐπισκιάσαντος τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέντα.*

εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι, ἢ ὅτε (*ὥστε* cod.) *κατελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι αὐτὸν* (*οὗτοι* Mill. et ed. Gottg.) *θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.* Vgl. X, 23. Theodotos hat also denn doch die Geburt Jesu aus der Jungfrau anerkannt, den Christus von oben bei der Taufe auf ihn herabkommen lassen, und Anhänger von ihm scheinen selbst von einer Art Gottheit Christi nach der Auferstehung geredet zu haben. Hippolytus II wird bestätigt und ergänzt durch den gleichzeitigen Schriftsteller gegen die Häresie Artemon's, durch den Verfasser des sog. kleinen Labyrinths (s. Anm. 20), welcher diesen Schuster Theodotos den Erfinder der Irrlehre von Jesu als blossem Menschen nennt und durch Victor von Rom (etwa 189—199) aus der Kirchengemeinschaft ausgestossen sein lässt[1020]. Theodoret haer. fab. II, 5 schöpft aus diesem Berichte.

Dieselbe Irrlehre lässt Hippolytus I noch durch einen andern Theodotos vertreten werden, welcher den von dem h. Geiste und der Maria erzeugten Christus dem vater- und mutterlosen Melchisedek unterordnete. Pseudo-Tertullianus c. 24: Alter post hunc Theodotus haereticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto et virgine Maria conceptum, pariter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: ‚Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech' (Hebr. V, 6. VI, 20. VII, 17). nam illum Melchisedech praecipuae gratiae caelestis esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro caelestibus angelis atque virtutibus. nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut *ἀπάτωρ* sit, *ἀμήτωρ* sit, *ἀγενεαλό-*

[1020]) Bei Eusebius KG. V. 28, 6: *πῶς δὲ οὐκ αἰδοῦνται ταῦτα Βίκτορος καταψεύδεσθαι, ἀκριβῶς εἰδότες ὅτι Βίκτωρ Θεόδοτον τὸν σκυτέα, τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας ἀπεκήρυξε τῆς κοινωνίας, πρῶτον εἰπόντα ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστόν; εἰ γὰρ Βίκτωρ κατ' αὐτοὺς οὕτως ἐφρόνει, πῶς ἂν ἀπέβαλλε* (*ἀπέβαλε* var. l.) *Θεόδοτον τὸν τῆς αἱρέσεως ταύτης εὑρετήν.* Vgl. §. 9.

γητος sit (Hebr. VII, 3), cuius neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit. Philaster haer. 52 lässt den Theodotos aus und erwähnt nur solche Häretiker, welche addunt etiam Melchisedech sacerdotem virtutem dei magnam esse et nomina quaedam diversa hominum adserunt a fide catholica dissonantes. Auch Epiphanius erwähnt den zweiten Theodotos nicht, sondern lässt Haer. LV die Melchisedekianer nur von den Theodotianern ausgegangen sein, bringt aber mit vielen Worten zur Sache wenig Neues. Von Hippolytus II erfahren wir, dass dieser Theodotos ein Geldwechsler war. Phil. VII, 36: *Διαφόρων δὲ γενομένων ἐν αὐτοῖς* (Theodotianis) *ζητήσεων ἐπεχείρησέ τις καὶ αὐτὸς Θεόδοτος καλούμενος, τραπεζίτης τὴν τέχνην, λέγειν δύναμίν τινα τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην, καὶ τοῦτον εἶναι μείζονα τοῦ Χριστοῦ, οὗ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν τυγχάνειν, καὶ αὐτοὶ ὁμοίως τοῖς προειρημένοις Θεοδοτιανοῖς ἄνθρωπον εἶναι λέγουσι τὸν Ἰησοῦν, καὶ κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον τὸν Χριστὸν εἰς αὐτὸν καταληλυθέναι.* Der Verfasser des kleinen Labyrinths bezeichnet diesen Geldwechsler Theodotos als einen von den Schülern des gleichnamigen Schusters (bei Eusebius KG. V, 28, 9). Andre Schüler waren Asklepiades[1021]), Hermophilos und Apollonides[1022]). Mit Hippolytus II stimmt Theodoret haer. fab. II, 6 sachlich überein. Wenn also schon Ebion den Hebräerbrief berücksichtigt hat (s. o. S. 437 f.), so zog ein gleichnamiger Jünger des Theodotos von Byzanz vollends den Melchisedek des Hebräerbriefs als das höhere Urbild Christi herbei.

Die Richtung der beiden Theodoti erhielt noch unter Bischof Zephyrinus (199—217) eine neue Vertretung durch Artemon oder Artemas[1023]). Aus einem dieser Zeit angehörenden, offenbar in Rom, vielleicht nach einer Ueberliefe-

---

[1021]) Bei Eusebius KG. V, 28, 16. Auch §. 9 liest Lipsius (Z. f. w. Th. 1866. II S. 198): *ὑπὸ Ἀσκληπιάδου καὶ Θεοδότου* (statt *Ἀσκληπιοδότου*) *καὶ ἑτέρου Θεοδότου.*

[1022]) Bei Eusebius KG. V, 28, 17, Theodoret haer. fab. II, 5.

[1023]) Ehe das Werk des Hippolytus II vollständiger bekannt geworden war, konnten Fr. Schleiermacher (über den Gegensatz der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität

rung bei Photius Bibl. cod. 48 (s. Anm. 20) von Cajus verfassten *σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως* macht Eusebius KG. V, 28 wichtige Mittheilungen. Von dem Verfasser berichtet er §. 2: *τὴν γάρ τοι δεδηλωμένην αἵρεσιν, ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα φάσκουσαν, οὐ πρὸ πολλοῦ νεωτερισθεῖσαν διευθύνων, ἐπειδὴ σεμνύνειν αὐτὴν ὡσὰν ἀρχαίαν οἱ ταύτης ἤθελον εἰσηγηταί, πολλὰ καὶ ἄλλα εἰς ἔλεγχον αὐτῶν τῆς βλασφήμου ψευδηγορίας παραθεὶς ὁ λόγος ταῦτα κατὰ λέξιν ἱστορεῖ· ‚Φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τοῦ Βίκτορος, ὃς ἦν τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος, ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν.*

Die Artemoniten wollten also mit der Lehre, dass der Erlöser ein blosser Mensch war, keine Neuerer sein, vielmehr nur die Ueberlieferung der Apostel und die bis zu dem römischen Bischofe Victor oder bis zu Ende des zweiten Jahrhunderts bewahrte Kirchenlehre vortragen, welche erst unter Zephyrinus oder etwa seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts verfälscht worden sei. Wirklich war aus der römischen Kirche als ein geschätztes Buch der Hirt des Hermas hervorgegangen, dessen Grundansicht auch in der auf uns gekommenen Ueberarbeitung die Einheit Gottes mit Ausschluss Christi durchführt[1024]). Noch Justinus hat die Ansicht von Christo als einem blossen Menschen innerhalb der Christenheit geduldet, ohne sie zu billigen (s. Anm. 30). Der Pseudo-Clemens der Homilien hätte unter M. Aurelius nimmermehr den monarchischen Episkopat unbedingt empfehlen können, wenn dieser schon die Lehre von Adam-Christus offen verworfen hätte. Die Lehre von der Gottheit Christi war also wirklich im zweiten Jahrhundert noch nicht die öffentliche Lehre der römischen Kirche[1025]) und die Ansicht

---

1823. S. 299 f., Werke zur Theologie Bd. II, S. 490 f.) und F. C. Baur (die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. I, 1841, S. 275 f. unentschieden) den Artemon vor Theodotos stellen.

1024) Vgl. meine zweite Ausgabe des Hermae Pastor graec. 1881.

1025) Um so weniger ist es zu billigen, wenn A. Harnack (Griech.

von Christo als blossem Menschen wird ebenso geduldet worden sein, wie unter den römischen Bischöfen von Sixtus I bis Aniketos die quartadecimanische Paschafeier. Der Ungenannte verkennt das Gewicht jener Behauptung der Artemoniten keineswegs (*ἦν δ' ἂν τυχὸν πιθανὸν τὸ λεγόμενον*). Er beruft sich wohl auf die göttlichen Schriften; aber auf die synoptischen Evangelien konnten sich die Artemoniten mit Recht berufen. Der Ungenannte beruft sich auch auf Schriftsteller, welche vor Victor die Gottheit Christi behauptet haben, wie Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens (s. o. S. 291), beweist aber durchaus nichts für die öffentliche Lehre der Kirche vor Victor. Eher beweist seine Berufung auf die Ausstossung des Theodotos von Byzanz durch Victor einen Umschlag in der Haltung des römischen Episkopats.

Seit Victor aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen, stellten diese Monarchianer unter Zephyrinus einen eigenen Bischof auf in Natalius, welchen sie monatlich mit 150 Denaren besoldeten, bis er, durch Engel eine ganze Nacht durch gezüchtigt[1026]), in Sack und Asche Busse that. Den Artemoniten sagt der Ungenannte nach, dass sie den Aristoteles und den Theophrastos bewunderten, auch den Euklides und den Galenus, ferner dass sie die heiligen Schriften, von einander abweichend, berichtigten (*διωρθωκέναι*), zum Theil gar Gesetz und Propheten verwarfen (bei Eusebius KG. V, 28, 13—19). Die Bildung einer eigenen Gemeinde hatte keinen Bestand. Aber für die Ansicht, dass Christus ein blosser Mensch gewesen, nennt noch Pamphilus[1027]) den Artemas als ersten Vertreter. Und Theodoret haer. fab. II, 4 lässt den Artemon, welchen einige Artemas nennen, sich für die Lehre, dass Christus ein blosser, wenn auch von der Jungfrau ge-

---

Apologeten S. 255) immer noch mit Verweisung auf 1 Clem. ad Rom. 2, 1, wo doch auch F. X. Funk von cod. *Hierosol.* u. Syr. intpr. das richtige *Χριστοῦ* angenommen hat, behauptet: „Die Formel von dem leidenden Gott ist uralt."

[1026]) Bei Eusebius KG. V, 28, 12. Aehnlich war es nach Clem. Hom. XX, 19 dem Simon in einer Nacht gegangen.

[1027]) Apologia pro Origene c. V (Origenis opp. IV. append. p. 35).

borener Mensch gewesen, auf die Apostel berufen, *τοὺς δὲ μετ᾽ ἐκείνους θεολογῆσαι τὸν Χριστόν, οὐκ ὄντα θεόν.*

9. Die Patripassianer.

Der römische Episkopat seit Victor konnte die Charybdis der Ansicht von Christo als einem blossen Menschen nicht vermeiden, ohne der Scylla seiner Auffassung als des höchsten Gottes selbst zu verfallen. Und niemand hat diese Irrfahrt eifriger und anhaltender bekämpft, als Hippolytus.

Hippolytus hat, wie wir gesehen haben (S. 10 f.), schon vor seinem Syntagma gegen alle Häresien im Verkehre mit Irenäus Widerlegungen der Häresien verfasst. Von seiner memoria haeresium hat uns noch Gelasius I von Rom ein Stück aufbewahrt[1028]), welches mit dem Schluss der sog. *Ὁμιλία Ἱππολύτου εἰς τὴν αἵρεσιν Νοητοῦ τινός*[1029]) wesentlich übereinstimmt. Diese „Homilie" ist selbst ein Bruchstück, welches mit den Worten beginnt: *ἕτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν, γενόμενοί τινος Νοητοῦ μαθηταί.* Es scheint eben zu den noch *ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου* verfassten *ἐλέγχοις* des Hippolytus zu gehören, nicht zu der *αἱρέσεων σύνοψις* oder dem Syntagma, welches mit den Noëtianern schloss. Von dem Syntagma oder von Hippolytus I über die Noëtianer hat nur Philaster einen kurzen Auszug bewahrt[1030]),

---

[1028]) Testimon. de duabus naturis in Christo, in: Bibl. patrum Lugdun. Tom. VIII, p. 704, 5. Hippolyti opera ed. I. A. Fabricius, I, p. 225, ed. P. A. de Lagarde, 1858, p. 90. 91.

[1029]) Opp. ed. Fabric. II, 5—20 (latine I, 235 – 244), ed. Lagard. p. 43—57. Die grosse Berührung dieser Schrift mit Tertullianus adv. Praxean ist nicht der Art, dass man mit J. S. Semler (de varia et incerta horum librorum indole §. 17, hinter der Ausgabe von Tertullian's Schriften V, 301 f.) erstere aus dieser zusammengestoppelt sein lassen dürfte. Praxeas ist keineswegs als „Händelmacher" auf Noëtos gedeutet worden.

[1030]) Haer. 53: Alii autem Noëtiani insensati (*ἀνοήτου*) cuiusdam nomine Noëti (*Νοητοῦ*), qui dicebat patrem omnipotentem ipsum esse Christum, et ipsum natum et ipsum passum et ipsum mortuum fuisse in corpore. hic etiam dicebat se Moysen esse et fratrem suum Heliam prophetam.

wogegen Pseudo-Tertullianus nach Tertullianus adv. Praxean (um 206) den gleichgesinnten Praxeas bringt[1031]). Epiphanius Haer. LVII hat fast nur die „Homilie" des Hippolytus ausgeschrieben. Hippolytus II lässt den Noëtos seine Lehre aus Heraklit dem Dunklen geschöpft haben (Phil. IX, 2, 7—10. X, 27) und dessen Häresie (in ihrer Fortbildung durch Sabellius) mit der des Theodotos vermischt sein durch Kallistos (Phil. IX, 3. 11. 12. X, 27). Aus ihm schöpft Theodoret haer. fab. III, 3.

Noëtos von Smyrna[1032]) trat gegen Ende des zweiten Jahrhunderts[1033]) mit der Lehre auf: *τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι*[1034]). Auch soll er sich selbst für Moses und dessen Bruder Aaron erklärt haben[1035]), was doch nur das Vorgeben einer besondern göttlichen Sendung ausdrücken kann. Von den Presbytern zur Verantwortung gezogen, leugnete er anfangs, breitete aber im Geheimen seine Lehre aus[1036]). Desshalb wiederum von den Presbytern vorgefordert, gab er zur Antwort: *Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν;* Aus der Gemeinde verstossen, bildete er eine eigene Schule, welche auch in Rom Vertreter fand. Dahin wird man schon unter Victor von Rom, welchen Pseudo-Tertullianus diese Lehre begünstigen lässt (s. Anm. 957), den Praxeas zu rechnen haben (s. Anm. 1031). Hippolytus II lässt die Lehre des Noëtos in Rom vertreten sein durch Epigonos und dessen

[1031]) C. 25: Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit. hic deum patrem omnipotentem Iesum Christum esse dicit, hunc crucifixum passumque contendit et mortuum, praeterea se ipsum sibi sedere ad dexteram suam cum profana et sacrilega temeritate proponit.

[1032]) Hippolytus c. Noët. 1: *τὸ μὲν γένος ἦν Σμυρναῖος.* Phil. IX, 7: *τῷ γένει Σμυρναῖος.* X, 27. Nur Epiphanius Haer. LVII, 1: *Ἀσιανός, τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπάρχων.*

[1033]) Hippolytus c. Noët. 1: *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος.*

[1034]) Hippolytus c. Noët. 1, vgl. Hippolytus I (s. Anm. 1030).

[1035]) Hippolytus c. Noët. 1: *οὗτος ἔλεγεν ἑαυτὸν εἶναι Μωυσῆν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἀαρὼν* (bei Philaster irrig Heliam, s. Anm. 1030).

[1036]) Epiphanius Haer. LVII, 1 lässt ihn zehn Jünger gewonnen haben.

Jünger Kleomenes, welcher durch die römischen Bischöfe Zephyrinus (etwa 199—217) und Kallistos (217—222) unter entschiedenem Widerspruche des Hippolytus selbst begünstigt worden sei[1037]). Die ursprüngliche Schullehre Noët's lernen wir aus Hippolytus contra Noëtum kennen, ihre Fortbildung durch Praxeas aus Tertullianus adv. Praxean. Die Fassung des Epigonos und Kleomenes legt Hippolytus II dar, welcher noch den römischen Bischof Kallistos als Häretiker hinzufügt.

Hippolytus c. Noët. fasst die Lehre der Noëtianer zusammen in den beiden Hauptsätzen: 1) Es ist Ein Gott, 2) Christus ist Gott, woraus folge, dass Christus der Vater sei, und dass, da Christus gelitten, der Vater gelitten habe[1038]),

---

[1037]) Phil. IX, 7: *γεγένηταί τις ὀνόματι Νοητός, τῷ γένει Σμυρναῖος. οὗτος εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων· οὗ διάδοχος καὶ μαθητὴς γίνεται Ἐπίγονός τις τοὔνομα, ὃς τῇ Ῥώμῃ ἐπιδημήσας ἐπέσπειρε τὴν ἄθεον γνώμην. ᾧ μαθητεύσας Κλεομένης, καὶ βίῳ καὶ τρόπῳ ἀλλότριος τῆς ἐκκλησίας, ἐκράτυνε τὸ δόγμα, κατ' ἐκεῖνο καιροῦ Ζεφυρίνου διέπειν νομίζοντος τὴν ἐκκλησίαν, ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ αἰσχροκερδοῦς· [ὃς] τῷ κέρδει προσφερομένῳ πειθόμενος συνεχώρει τοῖς προσιοῦσι τῷ Κλεομένει μαθητεύεσθαι, καὶ αὐτὸς ὑποσυρόμενος τῷ χρόνῳ ἐπὶ τὰ αὐτὰ ὥρμητο, συμβούλου καὶ συναγωνιστοῦ τῶν κακῶν ὄντος αὐτῷ Καλλίστου. — τούτων κατὰ διαδοχὴν διέμεινε τὸ διδασκαλεῖον κρατυνόμενον καὶ ἐπαῦξον διὰ τὸ συναίρεσθαι αὐτοῖς τὸν Ζεφυρῖνον καὶ τὸν Κάλλιστον, καίτοι ἡμῶν μηδέποτε συγχωρησάντων, ἀλλὰ πλειστάκις ἀντικαθεστώτων πρὸς αὐτοὺς καὶ ἄκοντας βιασαμένων τὴν ἀλήθειαν ὁμολογεῖν κτλ.* X, 27. Theodoret haer. fab. III, 3 kehrt das wahre Verhältniss um: *Ὁ δὲ Νοητὸς Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος, ἀνενεώσατο δὲ τὴν αἵρεσιν, ἣν Ἐπίγονος μέν τις οὕτω καλούμενος ἀπεκύησε πρῶτος, Κλεομένης δὲ παραλαβὼν ἐβεβαίωσε.*

[1038]) C. 2: *οἳ καὶ δεῖξαι βούλονται σύστασιν τῷ δόγματι λέγοντες· Εἶπεν ἐν νόμῳ* (Ex. III, 6. XX, 2) *‚Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν. οὐκ ἔσονται ὑμῖν θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.' καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ* (Ies. XLIV, 6. XLV, 5) *‚Ἐγώ', φησίν, ‚πρῶτος καὶ ἔσχατος, καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔστιν οὐδείς.' οὕτω φάσκουσιν συνιστᾶν ἕνα θεόν, οἳ [καὶ] ἀποκρίνονται λέγοντες· Εἰ οὖν Χριστὸν ὁμολογῶ θεόν, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ πατήρ, εἴ γε ἔστιν ὁ θεός. ἔπαθεν δὲ Χριστός, αὐτὸς ὢν θεός. ἄρα οὖν ἔπαθεν πατήρ· πατὴρ γὰρ αὐτὸς ἦν.* Ausserdem stützten sich die Noëtianer noch auf Baruch 3, 36. Jes. 45, 14. 15. *ὁρᾷς, φησίν, πῶς ἕνα θεὸν κηρύσσουσιν αἱ γραφαί; τούτου ἐμφανοῦς δεικνυμένου. [τού]των οὕτως μαρτυρουμένων, ἀνάγκην, φησίν, ἔχω, ἑνὸς ὁμολογουμένου, τοῦτον ὑπὸ πάθος φέρειν. Χριστὸς γὰρ ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς, αὐτὸς ὢν*

oder auch: *αὐτός ἐστι Χριστὸς ὁ πατήρ, αὐτὸς υἱός, αὐτὸς ἐγεννήθη, αὐτὸς ἔπαθεν, αὐτὸς ἑαυτὸν ἤγειρεν* (c. 3). Hippolytus unternimmt nun zuerst c. 4—8 exegetisch darzulegen, *ὅτι εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά* (Eph. 3, 15), *δι' οὗ τὰ πάντα, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ* (1. Kor. 8, 6), ferner, *ὅτι ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἐκ πνεύματος ἁγίου ἦν οὗτος ὁ λόγος καὶ παρθένου, ἕνα υἱὸν θεῷ ἐργασάμενος*. Dem Einen Vater habe der Eine Sohn sich selbst dargebracht. Die Noëtianer konnten freilich nicht so, wie Hippolytus[1039]), die Einheit Gottes mit einer ökonomischen Dreiheit von Vater, Sohn und h. Geist zusammenreimen. Ihnen musste es als Zweigötterei erscheinen, wenn Hippolytus behauptete, dass Gotte in dem Logos ein Andrer zur Seite trat[1040]). Auch auf die Frage, wie denn der Sohn Gottes gezeugt worden ist, erhielten sie von Hippolytus so gut wie keine Antwort[1041]). Wohl aber hatte Hippolytus c. 17 gegründete Veranlassung, den Logos nicht bloss Fleisch, sondern auch eine vernünftige Menschenseele angenommen haben zu lassen, die volle Wahrheit seiner Menschheit zu behaupten (c. 18).

Nach Tertullianus hat solche Lehre Praxeas zuerst von

πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ. ἄλλο δέ, φησίν, οὐ δυνάμεθα λέγειν Dann folgt Röm. 9, 5. Besondres Gewicht legten die Noëtianer auf das Johannes-Evangelium 10, 30. 14, 8—10 (c. 7).

1039) c. Noët. 8: *εἰ δὲ βούλεται μαθεῖν, πῶς εἷς θεὸς ἀποδείκνυται, γινωσκέτω ὅτι μία δύναμις τούτου, καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν, εἷς ἐστι θεός, ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχὴς ἡ ἐπίδειξις.*

1040) c. Noët. 11: *καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος. ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου. δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός, τὸ δὲ πᾶν πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος.* 14: *εἰ δὲ* (l. *ἴδε*) *οὖν ὁ λόγος πρὸς θεὸν θεὸς ὤν* (Ioan. I, 1). *τί οὖν φήσειεν ἄν τις ‚Δύο λέγεις θεούς'; δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

1041) Gegen seine Behauptung, dass der Logos aus Gott gezeugt, also sein Sohn (wenn auch als *ἄσαρκος* noch nicht *τέλειος υἱὸς*, c. 15) sei, lässt Hippolytus c. 16 die Noëtianer einwenden: *πῶς γεγέννηται;* und wirft dem Gegner vor: *καὶ σὺ ἐπιτολμᾷς ἐπιζητεῖν τὴν κατὰ πνεῦμα διήγησιν, ἣν παρ' ἑαυτῷ φυλάττει πατὴρ ἀποκαλύπτειν μέλλων τότε τοῖς ἁγίοις καὶ ἀξίοις ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*, anstatt sich zu begnügen mit Joh. 3, 6 *τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.*

Asien gebracht[1042]). Aufgeblasen als Bekenner, habe er den römischen Bischof (ich meine Victor) welcher schon bereit war, die Prophetien des Montanus und seiner Genossinnen anzuerkennen, bewogen, diese Anerkennung zurückzunehmen (s. Anm. 957). Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit. Auch in Karthago war das Unkraut des Praxeas aufgegangen, ward aber durch den noch nicht montanistischen Tertullianus (also vor 202) widerlegt, wenn nicht ausgerissen. Praxeas hatte seine Besserung handschriftlich verbürgen müssen[1043]). Der Same des praxeanischen Unlauts war aber neu aufgegangen, so dass Tertullianus etwa 206 seine Schrift verfasste[1044]). Itaque post tempus pater natus et pater passus, ipse deus dominus omnipotens Iesus Christus praedicatur. nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus; sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus. Die Verkehrtheit des gegen die alte regula fidei jungen, ja „gestrigen“ Praxeas ist es, quae se existimat meram veritatem possidere, dum unicum deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque

---

[1042]) Adv. Praxean 1: nam iste (Praxeas) primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium etc. Fr. Schleiermacher (a. a. O. S. 304 f., WW. z. Th. II, 494 f.), Baur (Dreieinigkeit I, 245 f.) und J. A. Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Persönlichkeit Christi, 2. A. Bd. I, 1845, S. 523 f.) stellen den Praxeas vor Noëtus, was sich nicht halten lässt.

[1043]) Adv. Prax. 1: fructivicaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae; traductae dehinc per quem deus voluit (Tertullianum), etiam evulsae videbantur. denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est. exinde silentium. et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis.

[1044]) Dass Tertullianus erst geraume Zeit nach dem ersten Auftreten des Praxeas in Rom und Karthago seine Schrift verfasste, hat überzeugend nachgewiesen Lipsius, über Tertullian's Schrift wider Praxeas, Jahrbb. f. deutsche Theologie XIII (1869), S. 701—724.

et patrem et filium et spiritum sanctum dicat[1045]); quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit etc. (c. 2). Solcher Oekonomie stellten damals nicht bloss die Gesinnungsgenossen des Praxeas, sondern, wie Tertullianus ausdrücklich' bezeugt[1046]), die Mehrzahl der Gläubigen, welche sich auf die regula fidei berief, als einer Zwei- oder Dreigötterei die reine Monarchie Gottes entgegen[1047]). Was Tertullianus als Lehre der Praxeaner darstellt, giebt nur eine zum Theil genauere Ausführung der Lehre der Noëtianer. C. 5.:

[1045]) Adv. Prax. 9: eundem patrem et filium et spiritum contendunt, adversus *οἰκονομίαν* monarchiae adulantes. 10: vanissimi isti Monarchiani —. sic monarchiam tenent qui nec patrem nec filium continent. 11: qui eundem patrem dicis et filium. 13: ne, ut vestra perversitas infert, pater ipse credatur natus et passus. 14: sic eundem volunt accipi et visibilem et invisibilem, quomodo eundem patrem et filium. 16: sed haeretici quidem nec filio dei deputabunt convenire quae tu ipsi patri inducis, quasi ipse se deminoraverit propter nos (Ps. VIII, 6). — ignorantes enim a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurisse, ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum et sitim et esuriem passum.

[1046]) Adv. Prax. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt, quasi non et unitas inrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. monarchiam, inquiunt, tenemus. et ita sonum ipsum vocaliter exprimunt etiam Latini, et tam opifice (AB, etiam Opici abcd), ut putes illos tam bene intellegere monarchiam quam enuntiant. sed monarchiam sonare student Latini, *οἰκονομίαν* intellegere nolunt etiam Graeci. Die Wichtigkeit dieses Zeugnisses, auf welches Baur mit Recht grossen Nachdruck legte, sucht man jetzt möglichst abzuschwächen.

[1047]) Adv. Prax. 13: ergo, inquis, si deus dixit et deus fecit, sic alius deus dixit et alius fecit, duo dii praedicantur. 19: si filium nolunt secundum a patre reputari, ne secundus duos faciat deos dici etc.

Duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur[1048]). — aiunt quidem et Genesim in hebraico ita incipere: In principio deus fecit sibi filium, worauf Tertullianus wenigstens bestimmter als Hippolytus (s. Anm. 1041) die Zeugung des Sohnes als des Logos darlegt. Den Praxeanern freilich musste ein substanzieller Logos als Zweigötterei erscheinen[1049]). Weil sie in der Schrift den Einen Gott, aber auch die Gottheit Christi gelehrt fanden, kamen sie nicht hinweg über die Einheit des Sohnes und des Vaters (c. 18). Wie die Noëtianer des Hippolytus, steiften auch sie sich auf einige Schriftstellen[1050]). Die Leugnung der wahren Menschheit Christi suchten die Praxeaner aber schon zu vermeiden. Die Ankündigung seiner Erzeugung Luc. 1, 35 erklärten sie wohl so, dass der Geist Gottes Gott selbst, die Kraft des Höchsten der Höchste selbst sei[1051]). Aber sie konnten doch nicht umhin, in der Person des Erlösers den Vater und den Sohn wirklich zu unterscheiden. Da sei der Sohn das Fleisch, der Mensch, Jesus; der Vater der Geist, Gott, Christus[1052]). Die

---

[1048]) Adv. Prax. 10: ipse se, inquiunt, filium sibi fecit. — ergo, inquiunt, difficile non fuit deo, ipsum se et patrem et filium facere adversus traditam formam rebus humanis. 11: non enim ipse prodiit ex semetipso. 23: sed Praxeas ipsum vult patrem de semetipso exisse et ad semetipsum abisse.

[1049]) Adv. Prax. 7: ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophiae traditione constructam? Plane. non vis eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit, et ita capiat secundus a deo constitutus duos efficere, patrem et filium, deum et sermonem. Tertullianus muss sich c. 8 gegen die naheliegende Einwendung vertheidigen, dass er die Zeugung des Sohnes, wie eine προβολή Valentin's, darstelle.

[1050]) Adv. Prax. 20: nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam ‚Ego deus, et alius praeter me non est' (Ies. XLV, 5), ita in evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur: ‚Ego et pater unum sumus, (Ioan. X, 30), et: ‚Qui me viderit, vidit et patrem' (Ioan. XIV, 9) et: ‚Ego in patre, et pater in me' (Ioan. XIV, 10).

[1051]) Adv. Prax. 26: nempe, inquiunt, filius (spiritus em. Baur, Dreieinigk. I, 248) dei deus est, et virtus altissimi altissimus est.

[1052]) Adv. Prax. 27: aliter eam (distinctionem patris et filii) ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant. patrem et filium, dicentes (discentes Oehler) filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum; patrem autem spiritum, id

Praxeaner lehrten, dass Gott sich schon in der Weltschöpfung, vollends in der Erlösung einen Sohn bereitet habe. Der Sohn bei der Weltschöpfung kann nur der Logos als der sich offenbarende Gott sein; der Sohn bei der Erlösung ist der Mensch Jesus, in welchem die Gottheit des Vaters selbst wohnte. Allerdings ein Fortschritt über die noëtianische Lehre bei Hippolytus c. Noet. c. 3, dass der Vater selbst ἐγεννήθη, wenn auch im Grunde nur eine genauere Bestimmung. Deutet doch schon Hippolytus die noëtianische Lehre an, dass der Sohn Gottes erst in Jesu geworden sei [1058]). Praxeas hat jedenfalls die Veranlassung gegeben zu Tertullian's ahnungsvoller Erörterung über die beiden Substanzen in Christo (c. 27—29), über den Unterschied von Gottheit und Menschheit in dem Erlöser, welchen wir bereits bei Valentinus verworfen fanden (s. o. S. 302 f.).

Den Praxeas erwähnen ausser Pseudo-Tertullianus nur noch Augustinus de haeres. 41, der Prädestinatus 41, Gennadius de eccles. dogmat. 4. Das Fortleben der Schule Noët's überhaupt aber bezeugt Hippolytus II Phil. IV, 2. 7—12. X, 27. Schenken wir ihm auch seine Bemühung, Noët's Lehre von Herakleitos abzuleiten, so verdanken wir ihm doch die genauere Angabe der Fassung dieser Lehre durch Kleomenes. Phil. IX, 10: λέγουσι γὰρ οὕτως. ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις, ὄντα ἀόρατον· ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται, ἦν ἀόρατος, [ὅτε δὲ ὁρᾶται, ὁρατός], ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι

---

est deum, id est Christum. et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, iam incipiunt dividere illos potius quam unare. si enim alius est Iesus, alius Christus, alius erit filius, alius pater, quia filius Iesus, et pater Christus. talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Iesum et Christum. Es geht nicht an, mit Baur (Dreieinigkeit I, 246 f.) das Fleisch bloss von einem Leibe zu verstehen. Das Fleisch wird ausdrücklich für den Menschen, für Jesum erklärt, vgl. c. 29: apparet, quatenus eum mortuum dicat (Paulus), id est qua carnem et hominem et filium hominis, non qua spiritum et sermonem et dei filium. 30: sed haec vox (Matth. XXVII, 46) carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus, id est non dei.

[1058]) c. Noët. c. 15: οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής.

θέλει, χωρητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται· οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος [καὶ κρατητός], ἀγέννητος [καὶ γεννητός], ἀθάνατος καὶ θνητός. — *ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα, οὐδεὶς ἀγνοεῖ. λέγει δὲ οὕτως·*

Ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου.

οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα. τοῦτον πάθει ξύλου προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα καὶ λόγχῃ τρωθέντα καὶ ἥλοις καταπαγέντα, τοῦτον τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τούτου χορός.

So etwa wird Phil. X, 27, dann von Theodoret haer. fab. II, 3 die Lehre Noët's selbst dargestellt. Diese Lehre lässt Hippolytus II begünstigt worden sein durch den römischen Bischof Zephyrinus, welchen der schlaue Kallistos zu leiten wusste. Kallistos habe unter Zephyrinus eine zweideutige Rolle gespielt gegen die Rechtgläubigen und gegen die Anhänger des Sabellius, welchen er auf die Bahn des Kleomenes gebracht habe[1064]). Den ungebildeten Zephyrinus habe er öffentlich verkündigen lassen: *Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα, γενητὸν καὶ παθητόν,*

1064) Phil. IX, 11: (Callistus) *τοῖς μὲν ἀλήθειαν* (*λέγων ὅμοια* del. Bunsen et ed. Gottg.) *φρονοῦσι ποτὲ κατ' ἰδίαν* (ed. Gottg., *ἠδίαν* cod. et ed. pr.) *τὰ ὅμοια φρονεῖν* (*λέγων* add. Bunsen et ed. Gottg.) *ἠπάτα, πάλιν δ' αὖ τοῖς τὰ Σαβελλίου ὁμοίως, ὃν καὶ αὐτὸν ἐξέστησε δυνάμενον* (*δυνάμενος* em. Bunsen) *κατορθοῦν. ἐν γὰρ τῷ ὑφ' ἡμῶν παραινεῖσθαι οὐκ ἐσκληρύνετο* (Sabellius), *ἡνίκα δὲ σὺν τῷ Καλλίστῳ ἐμόναζεν, ὑπ' αὐτοῦ ἀνεσείετο πρὸς τὸ δόγμα τὸ Κλεομένους ῥέπειν φάσκοντος τὰ ὅμοια φρονεῖν. ὁ δὲ* (Sabellius) *τότε μὲν τὴν πανουργίαν αὐτοῦ* (Callisti) *οὐκ ἐνόει, αὖθις δὲ ἔγνω, ὡς διηγήσομαι μετ' οὐ πολύ.*

aber auch wieder: *Οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός.* So habe er die Unruhe in dem christlichen Volke dauernd erhalten. Den Hippolytus und Genossen, welche ihm entgegentraten, habe er *διθέους* genannt (Phil. IX, 11). Und doch kann Hippolytus II es nicht verschweigen, dass Kallistos nach Zephyrin's Tode den Sabellius als nicht rechtgläubig ausstiess (Phil. IX, 12 p. 289). Wenn Kallistos also auch gegen Hippolytus und Genossen die Beschuldigung wiederholte *Δίθεοί ἐστε*, so wollte er doch das Extrem des Sabellius ausschliessen, musste freilich von diesem den Vorwurf hören, dass er seinem ersten Glauben untreu geworden sei. Was Hippolytus II a. a. O. als die Häresie des Kallistos angiebt, soll bald in die Lehre des Sabellius, bald in die des Theodotos (von Byzanz) verfallen, ist aber in der That dieselbe Fortbildung, der noëtianischen Lehre, welche Praxeas darstellt. Der Logos sollte nicht bloss Sohn, sondern auch Vater sein, aber Vater und Sohn seien eins kraft der Einheit des untheilbaren Geistes[1055]. Dieser Logos sei auch Fleisch geworden, und zwar so, dass das Sichtbare und Greifbare, das Fleisch oder der Mensch der Sohn, der in ihm enthaltene Geist der Vater sei, und der Vater nicht gelitten, aber mitgelitten habe[1056]. Praktisch

[1055]) Phil. IX, 12 p. 289: *ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν δὲ καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα τὸ ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος, τά τε ἄνω καὶ τὰ κάτω.* X, 27: *ὁμολογῶν ἕνα εἶναι τὸν πατέρα καὶ θεὸν τοῦτον δημιουργὸν τοῦ παντός, τοῦτον δὲ εἶναι υἱὸν ὀνόματι μὲν λεγόμενον καὶ ὀνομαζόμενον, οὐσίᾳ δὲ* [*ἓν* add. edd.] *εἶναι* [*πνεῦμα* add. ed. Gottg.] *πνεῦμα γάρ, φησίν, ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν. ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ.*

[1056]) Phil. IX, 12: *καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό* (cf. not. 1051). *καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον ‚Οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί‘* (Ioan. XIV, 11, cf. not. 1050). *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα* (cf. not. 1052)· *οὐ γάρ, φησιν, ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ᾽ ἕνα. ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι*

führte Kallistos eine weitherzigere Kirchenzucht ein, wie sie Tertullianus in der Schrift de pudicitia der römischen Kirche vorwirft. Sünder, gewiss namentlich Fleischessünder, welche Hippolytus und Anhang ausgestossen hatten, fanden bei Kallistos Wiederaufnahme. Bischöfe wurden nicht einmal wegen Todsünden abgesetzt, auch zwei- oder dreimal verheiratete Bischöfe, Presbyter und Diakonen angestellt. Kleriker durften heiraten, ohne das Amt zu verlieren. Das Unkraut sollte in der Kirche mit dem Weizen wachsen dürfen (nach Matth. 13, 29). Seien doch auch wilde und unreine Thiere in die Arche Noa's aufgenommen worden u. s. w. Und derselbe Kallistos, welchen Hippolytus II zugleich Ehebruch und Mord gelehrt haben lässt, habe sich nicht gescheut (für die Wiederaufnahme von Gefallenen) eine zweite Taufe einzuführen. Sein Anhang wage es, sich eine katholische Kirche zu nennen. Kallistos, welchen Hippolytus so leidenschaftlich darstellt, vertrat in Wirklichkeit eine Milderung des Noëtianismus, dessen später so bedeutsame Verschärfung Sabellius darstellt. Jener erkannte doch schon einen gewissen Unterschied von Vater und Sohn, namentlich in dem geschichtlichen Erlöser an.

Der Noëtianismus kam in dieser Milderung selbst auf den Bischofsstuhl der Welthauptstadt. Befreundete er sich mit der weitherzigen Kirchenpraxis Roms, so drang er doch auch, wie wir gesehen haben (s. o. S. 598), in den anfangs befeindeten Montanismus ein, welchen er in der Folgezeit fast beherrschen konnte.

Das Schiff der urchristlichen Kirche war also durch die schweren Stürme des Gnosticismus hindurch, an den Klippen

---

δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συνπεπονθέναι τῷ υἱῷ [*βούλεται* vel similia add.] *ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν ὁ ἀνόητος καὶ ποικίλος, ὁ ἄνω κάτω σχεδιάζων* (*σκεδάζων* R. Scott, Bunsen, ed. Gottg.) *βλασφημίας, ἵνα μόνον κατὰ τῆς ἀληθείας λέγειν δοκῇ, ποτὲ μὲν εἰς τὸ Σαβελλίου δόγμα ἐκπίπτων, ποτὲ δὲ εἰς τὸ Θεοδότου οὐκ αἰδεῖται. τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας.* X, 27: *τοῦτον τὸν λόγον ἕνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει. καὶ τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὁρώμενον καὶ κρατούμενον υἱὸν εἶναι θέλει, τὸν δὲ ἐνοικοῦντα πατέρα, ποτὲ μὲν τῷ Νοητοῦ δόγματι περιρρηγνύμενος, ποτὲ δὲ τῷ Θεοδότου, μηδὲν ἀσφαλὲς κρατῶν. τοῦτο τοίνυν Κάλλιστος.*

des Judaismus vorbei gekommen, hatte in seiner eigenen Bemannung die Zwistigkeiten des Montanismus und des Quartadecimanismus einigermassen überwunden und gelangte schliesslich vor die schwierige Entscheidung zwischen der Einheit Gottes und der Gottheit Christi. Der Ausgang der Ketzergeschichte des Urchristenthums lehrt bereits, wie schwer es war, schliesslich Beides zu vereinigen in dem Dogma der Dreieinigkeit Gottes.

Nachträge.

Zu S. 58, Z. 4. 5. Justin's Auffassung der Häresien drückt Irenäus adv. haer. V, 26, 2 noch aus: Qui ergo blasphemant Demiurgum vel ipsis verbis et manifeste, quemadmodum qui a Marcione sunt, vel secundum eversionem sententiae, quemadmodum qui a Valentino sunt et omnes qui falso dicuntur esse Gnostici, organa Satanae ab omnibus deum colentibus cognoscantur esse, per quos Satanas nunc et non ante visus est maledicere deo, qui ignem aeternum praeparavit omni apostasiae, worauf die S. 22 f. mitgetheilten Worte folgen.

S. 68, Z. 2. Cerdon wird wenigstens genannt Phil. X, 19.

S. 83, Z. 23. Beachtenswerth ist die nicht vollständig erhaltene Herleitung des Manichäismus aus den früheren Häresien bei Didymus v. Alex. de trin. III, 42 p. 449. 450:

Τοῦτο τοίνυν τὸ δόγμα ἔκροιά τίς ἐστι τοῦ ἐξελθόντος βορβόρου ἀπὸ Σίμωνος μάγου τοῦ μηδὲ τὸν κόσμον τοῦ θεοῦ εἶναι ποίημα, ἀλλ' ἀγγέλων, μηδ' ἀνάστασιν ἔσεσθαι διδάξαντος καὶ ἀδιάφορον ὀφείλειν εἶναι πρὸς πάσας τὰς γυναῖκας τὴν μίξιν εἰσηγησαμένου καὶ εἰς τοῦτο μανίας ἐλάσαντος, ὥστε τὸ τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν καὶ μεγάλου θεοῦ ὄνομα ὑποδῦναι, διὰ ταῦτά τε τιμωρίαν αἰωνίως ἀποτιννύοντος καὶ εἰς τὸν πολυθρύλητον καὶ ζοφώδη τάρταρον ἐνδίκως κατενεχθέντος. καὶ μέντοι καὶ προσθήκη τῷ δόγματι γέγονέν ποτε Μενάνδρου καὶ Σατορνίλου τῶν μετὰ Σίμωνα, κατά τι μὲν διενεχθέντων πρὸς τὰ ἐκείνῳ δόξαντα, βεβαιωσάντων δὲ τὴν προλεχθεῖσαν αἰσχρουργίαν καὶ ὑπὸ ἀγγέλων τὸν κόσμον γεγενῆσθαί ὁμοίως ἐκθεμένων καὶ τολμησάντων δογματίσαι, δίκαιον μὲν ὑπάρχειν τὸν θεὸν υἱόν,

ἄδικον δὲ καὶ ἀλλότριον τῆς τοῦ κόσμου δημιουργίας τε καὶ προνοίας τὸν ἐξ οὗ τὰ πάντα ἀγαθὸν θεὸν πατέρα· καὶ ὑπὸ Βασιλείδου ταύτην μεμαθευμένου τὴν φρενεργημίαν καὶ προσθέντος, ὡς τξέ οὐρανοὶ καθιστᾶσιν, ἀγγέλων ἔχοντες ὀνόματα· ὅθεν, φησίν, τὸ οὕτω λεγόμενον ἅγιον ὄνομα Ἀβρασὰξ τξέ ψήφων εὑρίσκεται λογιζόμενον· καὶ ὑπὸ Καρποκράτους τοῦ καὶ ὕστερον χρόνοις κρατύναντος ταῦτα καὶ ἐν προσθήκης μέρει μιαρίας ἀπαγγείλαντος, ὡς εἰ μή τις διὰ παντὸς ἐπιτηδεύματος ἁμαρτίας ἐλθὼν τῶν δαιμόνων ὅλων τὸ θέλημα ἐπιτελέσῃ, οὐ δύναται παρελθεῖν τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ εἰς τὸν ἀνώτατον φθάσαι οὐρανόν· ἔτι μὴν καὶ Οὐαλεντίνου τοῦ καὶ τοῖς μνημονευθεῖσιν ἀκολουθήσαντος καὶ ἐκφωνήσαντος τοῖς αὐτῷ πειθομένοις, ὡς ὁ Χριστὸς ἀπ' οὐρανοῦ τὸ σῶμα ἐνήνοχεν, καὶ μῦθον δὲ ἀναπλασαμένου τοιόνδε, ὅτι ὁ Βυθὸς ἐγέννησεν τὴν Σιγήν, ἐκ δὲ ταύτης τεχνοποιησαμένου λόγον τινὰ τοῦ παρ' Ἕλλησι Διὸς καὶ λ' Αἰῶνας, οὓς ἐκάλεσεν θεούς, εἰσαγαγόντος· ἐπειδή, φησίν, γέγραπται ὅτι Ἰησοῦς ἐβαπτίσθη ὢν ὡς ἐτῶν λ' (Luc. III, 23), *ὅπερ οὐδαμῶς συνίστησιν τὴν ἀτοπίαν αὐτοῦ, καὶ ἀπαγγείλαντος Αἰῶνα ἀρσενόθηλυν τὸν ἔσχατον τῶν λ', καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ἡ Σοφία, ἥτις τὸν πρῶτον θεὸν ἰδεῖν ἐθελήσασα καὶ ὑπὸ τῶν μαρμαρυγῶν αὐτοῦ βληθεῖσα τῶν οὐρανῶν ἐξέπεσεν καὶ ἀπεβλήθη τοῦ τριακοστοῦ ἀριθμοῦ καὶ οἰμώζουσα ἐκ τῆς οἰκείας οἰμωγῆς ἔτεκεν τὸν Διάβολον, καὶ ὅτι δακρύσασα τὴν ἀπόπτωσιν τὴν θάλατταν ὑπεστήσατο, καὶ ἵνα δῆθεν τριακοστὸς ἀναπληρωθῇ ἀριθμός, οἱ κη' Αἰῶνες συνεισενεγ. . . . .*

S. 292. Zu Anm. 501 vgl. auch G. Heinrici (die valentinianische Gnosis und die h. Schrift, S. 64 f.), welcher gleichfalls geneigt ist, dem Valentinus eine eigene Schrift, genannt *Σοφία*, zuzuschreiben, und die Bruchstücke 8. 9 bereits anerkannt hat. Heinrici hat, wie ich hinterher bemerke, auch schon einige Berichtigungen in den Bruchstücken Valentin's gegeben. Mit der Berichtigung Bruchst. 6 (S. 301) Z. 2 *κοινὰ* statt *κενὰ* bin ich zusammengetroffen, dagegen nicht mit Bruchst. 3 (S. 297) Z. 15 *ἐγκρατὴς ὢν* statt *ἐγκρατὴς ἦν*, Bruchst. 6 (S. 301) Z. 4 *λόγος* statt *λαός* (so schon Grabe), Bruchst. 9 (S. 304), Z. 11 *δ' ἐχόμενα* statt *δοχούμενα*, Z. 13 *ἐξεχόμενα* statt *ἐξοχούμενα*.

S. 133, Z. 17. Nach Clemens v. Alex. Strom. I, 15, 68 p. 355 finden sich unter weisen Barbaren *καὶ ὅσοι γε τὴν Παλαιστίνην κατῴκησαν* (Essäer?).

S. 380, Z. 13—15 habe ich in meiner Schrift über Bardesanes, 1864, S. 42 erklärt: בשם החכמות החיא נערה מצד יה רוהא דקודשא באבא פרקא לחדי (oder auch in den drei letzten Wörtern: בעבר רקע מלכתי): Im Namen der Achamot, der Mutter des Lebens, des Mägdleins von Seiten Jhvh's, der Rucho d'kodscho, in dem Vater, der durchbricht zur Wonne (oder besser: die du jenseits der Feste herrschst). Diese Erklärung wird dem Sinne am nächsten kommen.

S. 433, Anm. 755. Im Gegensatze gegen die Vielen, welche die Abfassung des Elxai-Buches um 100 n. Chr. verworfen haben, kann ich mich auch auf Zeller (Philosophie der Griechen III, 2, 3. A. S. 301, Anm. 1) „bald nach dem Anfang des 2. Jahrh.“ berufen.

S. 436, Anm. 762. Auch Gieseler in der genannten Abhandlung hat die Behauptung Joh. Lightfoot's vorgetragen, deren Berichtigung ich Hrn. D. C. Siegfried verdanke.

S. 505, Z. 9 v. u. Zu dem abendländischen Valentinianismus scheint auch Alexander zu gehören (s. Anm. 87), über welchen Tertullianus de carne Chr. c. 15: Nam ut penes quendam ex Valentini factiuncula legi, primo non putant terrenam et humanam Christo substantiam informatam, ne deterior angelis dominus deprehendatur, qui non terrenae carnis extiterunt, dehinc quod oporteret similem nostri carnem similiter nasci, non de spiritu nec de deo, sed ex viri voluntate c. 16: Insuper argumentandi libidinc ex forma ingenii haeretici locum sibi fecit Alexander ille, quasi affirmemus, idcirco Christum terreni census induisse carnem, ut evacuaret in semetipso carnem peccati. c. 17: sed remisso Alexandro cum suis syllogismis, quos in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini, quos magna impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit, ad unam iam lineam congressionem dirigamus, an carnem Christus ex virgine acceperit. Alexander behauptete also in seinen Syllogismen eine überirdische Leiblichkeit Christi.

S. 516, Z. 13. Die Doketen erwähnt auch Sarapion von

Antiochien (bei Eusebius KG. VI, 12, 5. 6), indem er als die Vorgänger eines gewissen Marcianus Solche bezeichnet, οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν.

S. 547, Julius Cassianus Z. 12. 15 ἑαυτὸν τῆς τοιαύτης ἐννοίας εὐνουχίζοντα, vgl. Clemens Alex. Strom. III, 7, 59 p. 538 εὐνουχίζειν ἑαυτον πάσης ἐπιθυμίας.

S. 569, Anm. 957. Mit der Verwerfung des Montanismus in Rom hängt vielleicht auch die Verwerfung des auch montanistischen Quartadecimaners Blastus zusammen, s. o. S. 448f.

S. 572, Text Z. 1 v. u. ist hinzuzufügen: dicunt enim eos de infantis sanguine in pascha miscere in suum sacrificium suisque ita ubique emittere perniciosis et falsis satellitibus.

S. 593. Ausspruch 11. Die Maximilla als Prophetin, welche gleichsam ihr Geschlecht abgestreift hat, bezeichnet sich als Mann.

Register.

Berichtigungen.

S. 1, Z. 18 v. o. lies meint statt nennt.
S. 33, Z. 3 v. o. l. Hegesippus st. Epiphanius.
S. 33, Z. 18 l. *θεοῦ* st. *Χριστοῦ*.
S. 37, Z. 22 l. Clemens st. Paulus.
S. 40, Anm. 55, Z. 2 l. *ή* st. *ἡ*.
S. 51, Z. 14 v. o. l. Irenäus st. Justinus.
S. 62, Z. 6 v. u. l. Einreihung st. Einweisung.
S. 64, Z. 21 l. *διδάσκαλος* st. *διδάσκαλοι*.
S. 69, Z. 10. 11 l. Irenäus st. Hippolytus.
S. 70, Anm. 88, Z. 2. l. *ἐκεῖνοι* st. *ἐκεῖνος*.
S. 77, Z. 12. v. o. l. Theodoret also st. er also.
S. 79, Z. 16 l. Brescia st. Brixen.
S. 84, Z. 18 l. israelitischer st. samaritischer.
S. 96, Z. 18 l. Den st. Der.
S. 99, Z. 16 l. aramäische st. aremäische.
S. 138, Anm. 227, Z. 1 l. Elxai st. Essai.
S. 162, Z. 10 v. o. l. Tessareskaidekatiten st. Tesseraskaidekatiten.
S. 191, Anm. 314. Zu „Irenäus“ ist hinzuzufügen I, 5, 5.
S. 192, Z. 14 v. o. l. Weltschöpfern st. Kosmischen.
S. 216, Z. 13 l. *τὰ* st. *τὸ*.
S. 216, Z. 16 l. *ἐμβάλῃς* st. *ἐμβάλης*.
S. 241, Z. 10 l. älteren st. späteren.
S. 288, Z. 6 l. 74 st. 84.
S. 294, Anm. 509, Z. 2 l. *τῇ ἐκλεκτῇ ψυχῇ οὔσῃ* st. *τῇ ἐκλεκτῇ οὔσῃ* (l. *ψυχῇ*).
S. 319, Z. 15 v. o. l. blossen st. blosser.
S. 397, Anm. 669, Z. 5 l. XLVII, 1 st. XLII, 1.
S. 416, Anm. 698, Z. 2 l. accipiunt st. accipiant.
S. 436, Z. 5 v. o. l. *ἐπώνυμος* st. *ἐπώνωμος*.
S. 443, Z. 11 v. o. Theodoret st. Epiphanius.
S. 445, Anm. 779, Z. 1 l. Severus st. Servus.
S. 456, Z. 67 l. *ἐπόνησεν* st. *ἐποίησεν*.
S. 457, Z. 114. Nach *ἀποβλέπων* ist das Komma zu streichen.

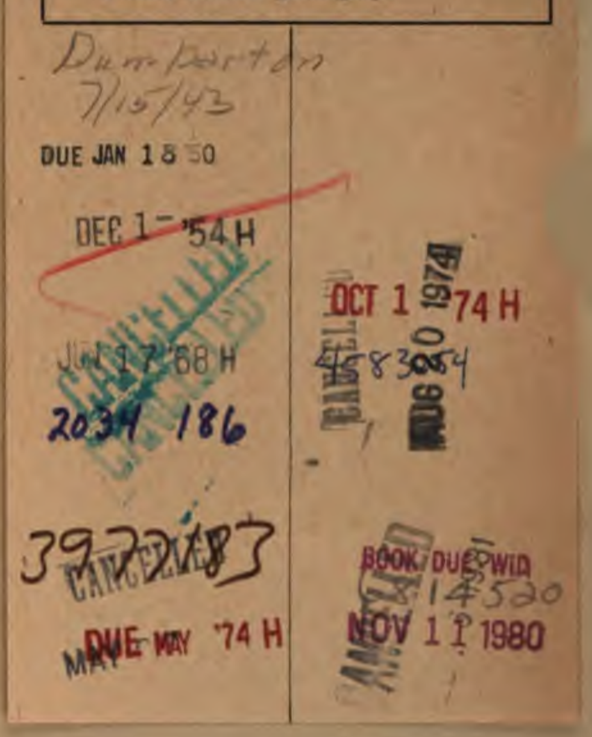
S. 459, Z. 1 zu Z. 67 add.: ἐπόνησεν emendavi, ἐποίησεν cod. et edd.
S. 474, Z. 8 l. καὶ st. καὶ ἐν.
S. 479, Z. 27 l. ἵνα st. ἵνᾳ.
S. 481, Z. 2 l. οὐχὶ st. οὐχί.
S. 485, Z. 2 l. τό st. τὸ.
S. 494, Z. 7 l. γεέννῃ st. γέεννῃ.

„Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" stets abgekürzt: Z. f. w. Th.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.







DUE JAN 18 50
DEC 1 '54 H
OCT 1 74 H
DUE MAY '74 H
BOOK DUE WID
NOV 11 1980

